Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a

Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası

Âlimler, Müesseseler
ve Fikrî Eserler
XVI. Yüzyıl



ZEYTİNBURNU BELEDİYESİ

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ 1924

Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a

Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası

Âlimler, Müesseseler
ve Fikrî Eserler
XVI. Yüzyıl

Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları
Kitap No: 40

Yayın Danışmanı
Ömer Arısoy

Koordinasyon
Erdem Zekeriya İskenderoğlu
Veli Koç

Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a

Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası
(Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) – XVI. Yüzyıl

Editörler
Ekrem Demirli
Ahmet Hamdi Furat
Zeynep Münteha Kot
Osman Sacid Arı

ISBN 978-605-66568-8-0

TC Kültür ve Turizm Bakanlığı
Sertifika No: 20640

1. Baskı
İstanbul, Şubat 2017

Kitap Tasarım **Salih Pulcu**

Tasarım Uygulama **Recep Önder**

Baskı-Cilt **Seçil Ofset Matbaacılık**
Yüzyıl Mh. Matbaacılar Sitesi 4. Cadde No: 77
Bağcılar İstanbul
Sertifika No: 12068

ZEYTİNBURNU BELEDİYESİ

444 1984

www.zeytinburnu.bel.tr

Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a

Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası

Âlimler, Müesseseler
ve Fikrî Eserler
XVI. Yüzyıl

SEMPOZYUM TEBLİĞLERİ

ZEYTİNBURNU BELEDİYESİ

İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ 1924

SUNUŞ

Kıymetli okurlarımız,

Anadolu, tarihin başından beri pek çok medeniyete ev sahipliği yapmış kadim bir coğrafyadır. Bu kadim coğrafyada tarih boyunca nice devletler kurulup nicesi yıkılmıştır. Bin yıldır İslâm medeniyetinin merkezi sayılabilecek Anadolu, özellikle 600 yıl süren Osmanlı Devleti döneminde, üç kıtada bütün yolların kendisine çıktığı adalet ve merhamet odağı haline gelmiştir. Takdir edilir ki, onu yücelten, eşsizleştiren bu nitelikler, sadece savaş gücüyle, siyasi dehayla ya da "devlet kurma yeteneği"yle açıklanabilecek unsurlar değildir. Bir topluluğu medeniyetin merkezi yapan unsurlar, esasen onun geçmişten tevarüs ettiği ilim ve fikir mirası ve kültürel birikimidir. Osmanlı Devleti, bu anlamda göz kamaştıran bir kültürel zenginliğe ev sahipliği etmiştir.

Onu zenginleştiren ve bugün hala ufkumuzu açarak bize yol gösterecek olan bu müthiş birikimle olan temasımız son iki yüzyılda ne yazık ki talihsiz bir biçimde kesintiye uğramıştı. Kültürel kopuş, özgüven yitimi ve Batı karşısında duyulan kompleks yıllarca kendimizi, potansiyelimizi anlamamıza engel olmuştu. Hamdolsun, kendi köklerimize karşı duyduğumuz bu anlamsız mahcubiyet hissi artık tükenmiştir. Hâl böyle olunca Osmanlı'nın ilim ve fikir dünyası üzerine hem Türkiye'de hem dünyada yapılan çalışmalar da hız kazanmıştır. Geçtiğimiz yıl İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi ile birlikte icra ettiğimiz "Sahn-ı Seman'dan Darülfünun'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Sempozyumu" kanaatimce son zamanlarda bu alanda yapılmış en önemli ve heyecan verici faaliyetlerden birisidir.

Yurt içi ve yurt dışından pek çok önemli ilim adamının katıldığı bu önemli sempozyum dizisinin ikincisine ev sahipliği yapmış olmaktan ve bu sempozyumda sunulan tebliğlerin kitaplaşarak kalıcı olduğunu görmekten büyük bir onur duyuyorum. Bu vesileyle sempozyumu birlikte icra ettiğimiz İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesine, sempozyumun kıymetli danışma ve yürütme kurulu üyelerine ve bizi şereflendiren bütün ilim adamlarına teşekkürü bir borç biliyorum.

Murat Aydın
Zeytinburnu Belediye Başkanı

Editörden

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından **Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası** (Âlimler, Müesseseler ve Fikri Eserler) üst başlığı ile düzenlenmekte olan sempozyum serisinin, İstanbul'un fethinden Süleymaniye Medreselerinin kuruluşuna kadarki dönemi içine alan birincisi 19-20 Aralık 2014 tarihinde düzenlenmişti. Bu birinci sempozyumun tebliğleri 2015 yılında Klasik Yayınları tarafından yayınlandı.

Aynı üst başlıklı ikinci sempozyum -ki elinizdeki kitap bu sempozyum tebliğlerini içermektedir- Zeytinburnu Belediyesinin işbirliği ile 19-20 Aralık 2015 tarihinde Zeytinburnu Kültür ve Sanat Merkezinde yapıldı. Bu sempozyumun tebliğleri yine Zeytinburnu Belediyesinin katkılarıyla ilim âleminin istifadesine sunuluyor. Bu vesile ile tebliğ sahiplerine, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesine, Zeytinburnu Belediyesine ve bu kitabın yayın aşamasında emeği geçenlere teşekkür ederiz.

İÇİNDEKİLER

AÇILIŞ KONUŞMALARI

AÇILIŞ PANELİ
OSMANLI DÜŞÜNCESİNİ ANLAMAK

TEBLİĞLER
16. YÜZYILDA OSMANLI'DA BİLİM

TEFSİR-HADİS

FIKIH

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Değerli Belediye Başkanı, değerli katılımcılar,

Osmanlı İmparatorluğu, tarihin gördüğü son cihanşümul imparatorluktur. Çeşitli dinlere, kültürlere ve ilim geleneklerine yüzyıllarca ev sahipliği yapan bu imparatorluğun insanoğlunun düşünsel mirasını nasıl, hangi yönlerden ve ne derecede beslediği akademik ilgiyi fazlasıyla hak eden bir konudur.

Bu minvalde şu sorular sıklıkla sorulagelmiştir:

Osmanlı toplumu bir bilim ve düşünce toplumu mudur?

Osmanlı topraklarında bilgi ve değer üretilmiş midir, yoksa sadece mevcut bir miras mı tüketilmiştir?

Son yıllarda Osmanlı düşünce geleneği üzerine yapılan akademik çalışmalara baktığımızda kesinlikle biliyoruz ki:

Osmanlı toplumu bir bilim ve düşünce toplumudur.

Bununla beraber bu konu akademik çevrelerde canlılığını hâlen sürdürmektedir. Zira Osmanlı toplumunun fikir üretimine sağladığı katkı tüm boyutlarıyla henüz tartışılmış değildir. Dolayısıyla bu alanda yapılacak çalışmalara ihtiyaç devam etmektedir.

İşte bu ihtiyaca karşılık vermek üzere tertip ettiğimiz Sahn-ı Seman'dan Darü'l-fünun'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası isimli sempozyumun ikincisini dinlemek üzere bir araya gelmiş bulunmaktayız. Hatırlanacağı üzere "15. yüzyıl" alt başlığı ile sizlere sunduğumuz ilk sempozyum, İstanbul'un fethinden (1453) Süleymaniye Medreselerinin kuruluşuna (1557) kadar geçen dönemdeki Osmanlı ilim ve fikir dünyasını mercek altına almıştı. İkinci sempozyumun inceleyeceği tarih dilimi 16. yüzyıl olacak.

Bu yüzyıl siyasi, kültürel ve bilimsel alanlarda Osmanlı İmparatorluğu'nun zirvesi kabul edilir. Bu dönemde Osmanlı topraklarında yaşayan ilim adamları kendinden önce gelen ilim ve fikir geleneğini temsil etmekle beraber bu geleneğe köklü katkılar yapmıştır. Kısacası bu yüzyılda büyük bir düşünsel mirasın devamı olan fakat aynı zamanda özgün pek çok eser kaleme alınmıştır.

“Sahn-ı Semân’dan Dârulfunûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası: Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler -II- 16. Yüzyıl” isimli bu sempozyum bu devasa mirasın belki ancak bir parçasına ışık tutabilecek. Fakat bu katkının 16. yüzyıl Osmanlı fikir hayatının akedemik dünyaya takdiminde önemli bir hizmet göreceğini düşünüyorum.

Sempozyuma destek veren Zeytinburnu Belediyesinin değerli Başkanı Murat Aydın Bey’e, bu sempozyumun hayata geçmesini sağlayan İlahiyat Fakültesinin değerli dekanı Prof. Dr. Mürteza Bedir’e ve sempozyum düzenleme kurulu üyelerine teşekkür ederim.

Prof. Dr. Mahmut Ak
İstanbul Üniversitesi Rektörü

Değerli misafirler,

Türkiye'de ve dünyada Osmanlı araştırmaları son yıllarda belirli bir mesafe katetse de ilim ve düşünce hayatına dönük entelektüel tarih çalışmalarının hâlâ emekleme düzeyinde olduğu söylenebilir. Dünyanın en uzun ömürlü imparatorluklarından biri olan Osmanlı Devleti'nin bu özelliği sadece askeri veya ekonomik nedenlere bağlı olamaz. Aksine sanat, edebiyat, hukuk, mimari, felsefe ve bilim de dâhil hemen her alanda dikkate değer eserler üretmeden böyle bir başarı elde etmenin mümkün olmadığı açıktır.

Modern zamanlarda bir takım yanlış algılar ve bazı oryantalist önyargılar sebebiyle Osmanlı bilim ve düşünce hayatına yeterli ilginin oluşturulamadığı bilinmektedir. Mesela Osmanlı ilim ve düşünce hayatının merkezinde yer alan medreselerin maalesef henüz hikâyesi yazılamadı.

İşte bu ve benzeri kaygılarla İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi "Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a: Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası" başlığı altında Osmanlı ilim ve kültür hayatını ve dolayısıyla Osmanlı medreselerinin mirasını anlama hedefine dönük bir dizi sempozyum yapmayı tasarladı. İlki 2014 yılı Aralık ayında "İstanbul'un Fethinden Süleymaniye Medreseleri'nin Kuruluşuna Kadar" altbaşlığı ile gerçekleşen bu dizinin ikinci sempozyumu, Osmanlı Devleti'nin hemen hemen her açıdan en parlak yüzyılı olan 16. yüzyıla eğilecektir. Süleymaniye Medreseleri, Kanuni, Kemalpaşazâde, Ebussuud Efendi, Gelibolulu Mustafa Ali, Taşköprîzâde, Kefevi, Kınalızâde, Fuzulî, Bakî, Takiyyüddin gibi büyük şahsiyet ve kurumların yüzyılını anlamak için bir toplantının yetmeyeceğini biliyoruz ama bu muhteşem yüzyılın entelektüel veçhesine bir nebze ışık tutabilirsek ne mutlu bize!

Mehmet Genç üstadımızın dediği gibi "geçmişi değiştiremeyiz ama bilebiliriz, geleceği ise bilemeyiz ama değiştirebiliriz". Bu ve benzeri ilmi toplantılar geçmişten geleceğe köprü oluşturma ve geleceği özgüvenle inşa etme yönünde önemli katkılar sunacaktır.

Prof. Dr. Mürteza Bedir
İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

AÇILIŞ PANELİ

OSMANLI DÜŞÜNCESİNİ ANLAMAK

XVI. Yüzyılda Osmanlı Düşüncesi: Kemalpaşazâde Bağlamında Bazı Mülâhazalar

Ömer Mahir Alper

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Sayın rektörüm, sayın hocam; çok kıymetli hâzirûn, sizleri öncelikle sevgi ve saygıyla selamlıyorum.

Konuşmam, Kemalpaşazâde örneğinde 16. yüzyıl Osmanlı düşüncesi ve felsefesi üzerine bazı gözlem ve tespitlerde bulunmayı amaçlıyor. "Bazı gözlem ve tespitler" demek zorunda kalıyorum; çünkü 16. yüzyıl, Osmanlı ilim ve felsefe dünyası bakımından şimdiki bilgilerimize nazaran çok ama çok geniş ve bir o kadar da bilinmez bir alanı ifade ediyor. Kemalpaşazâde dışında 16. yüzyılda yaşamış Kara Seydi, Sinan Efendi, Taşköprîzâde, Molla Zeyrek, Kara Davud, Molla Hafız, Mimarzâde, Celalzâde Salih, Taceddin Efendi, Abdulkerimzâde, Birgivî Mehmed Efendi, Şah Çelebi, Fevzi Ahmed Efendi, Kınalızâde Ali, Ebussuud Efendi, Kızıl Molla, Mirim Çelebi, Nişancızâde, Perviz Abdullah Efendi, Kadızâde Ahmed, Sipahizâde, Zekeriya Efendi, Takiyyüddin Râsıd ve benzeri daha pek çok âlim ve filozof düşünüldüğünde, sanırım söylemek istediğim kolayca anlaşılabilir.

Kemalpaşazâde, 16. yüzyılın önemli ve güçlü şahsiyetlerinden birisi, çok yönlü bir âlim, düşünür ve filozof olarak öne çıkıyor. Onun dil bilimlerinde, din bilimlerinde, tarih alanında, aklî ve felsefî ilimlerde eşine az rastlanır bir şahsiyet olduğu söylenebilir. Kemalpaşazâde'nin özellikle 15. yüzyıl birikimini çok iyi bir şekilde devraldığını ve kendi katkılarıyla birlikte bunu daha sonraki kuşaklara başarılı bir biçimde aktardığını görüyoruz. O, hocaları Molla Lütfî (Sinan Paşa'dan mantık, felsefe ve kelâm; Ali Kuşçu'dan da matematik okumuş olup Kemalpaşazâde'ye mantık ve felsefe okutmuştur), Kestelî Muslihuddin Mustafa (İbn Sînâ'nın çalışmaları üzerine otorite

olan bir âlim ve filozof), Hatipzâde (Alâeddin Tûsî ve Hızır Bey'in talebesi), Muarrifzâde (Hızır Bey'in talebesi), Müeyyedzâde (Devvânî'nin talebesi) üzerinden kendisinden önceki felsefî-ilmî birikimi çok üst düzeyde devralmakla birlikte eserleri ve öğrencileri vasıtasıyla kendisinden sonraki dönemi de önemli ölçüde etkileyen ve hatta belirleyen bir şahsiyet olarak görünüyor. Kemalpaşazâde'nin üst düzeyde, önemli mevkiler elde etmiş onlarca talebesi söz konusu. Dolayısıyla onun, 16. ve sonraki yüzyıllarda önemli bir ilmî-felsefî çizgi oluşturduğu iddia edilebilir. Bir başka ifadeyle Kemalpaşazâde olmaksızın, onun ilmî-felsefî dünyası ve etkileri ayrıntılı bir biçimde ortaya konulmaksızın 16. yüzyılı tam olarak anlamak mümkün görünmemektedir. Nitekim Pîrîpaşazâde Muhyiddin, Menteşeli Muslihuddin, Şânî, Eminzâde, Aşçızâde Hasan Çelebi, Kara Çelebi, Sa'dî Çelebi, Dursun b. Hacı Murad, Hidayet Çelebi, Dönbekzâde Muhyiddin, Mehmed Bey, Saruhanî Ahmed, Emîr Şah, İmamzâde Muhyiddin, Vizeli Abdülkerim, Alâeddin el-Manâvî, Derviş Mehmed, Tâceddin el-Manâvî, Abdulvehhâb Çelebi, Uzun Bâlî, Hasan b. Zeyneddin, Hacı Efendi, Celâlzâde Salih Efendi, Pervîz Efendi ve daha birçok talebesi dikkate alındığında böyle bir iddianın haklılığı pekâlâ iddia edilebilir. Tabii bu şahsiyetlerin ve eserlerinin de mutlaka ayrıntılı bir incelemesi yapılmalıdır.

Kemalpaşazâde pek çok alanda eserler vermiş velûd bir şahsiyettir. Felsefeden tarihe, dilbilimlerinden hadis ilmine kadar pek çok alanda yüzlerce eser vermiş biri. Bu çok yönlülüğü içinde felsefî yönünün veya düşünsel tavrının bazı boyutlarına işaret etmek istiyorum. Böylece döneme, dönemin felsefî meselelerine ilişkin bir pencere aralanabilir diye umuyorum. Onun yüzlerce eseri arasından önemli bir miktarı felsefe alanına dairdir. Bunların içerisinde de büyük bir kısmının ontoloji ya da metafizik alanında olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda Kemalpaşazâde büyük bir metafizikçi olarak karşımıza çıkar. Yazdığı eserler klasik metafiziğin varlık, yokluk, mâhiyet, imkân, zorunluluk, illet, malul, isbât-ı vâcib gibi konularını ele almaktadır. Bununla birlikte Kemalpaşazâde'nin özellikli yönlerinden biri bu eserlerinin ilgili konulara ve sorunlara dair müstakil başlıklar ve risâleler şeklinde daha özelleşmiş, spesifik olan, belirli felsefi problemlere odaklanan, bunları analiz eden bir nitelikte olmasıdır. Pek çok risalesi o güne kadar o ayrıntıda, o dikkatte ve yaratıcı eleştirellikle kaleme alınmamış önemli sentezler ve açılımları içeren bir yapıdadır. Onun *Fî Tahkîki lüzûmi'l-imkân li'l-mümkin, Fî Tahkîki'l-eys ve'l-leys, Fî Ziyâdeti'l-vücûd, Fî Tekaddümi'l-'illeti 'ale'l-ma'lûl, Fî Vücûbi'l-vâcib, Fî Enne'l-Mümkin lâ yekûnu ehadu tarafeyhi evlâ bihi li-zâtihi, Fi'l-Fakr, Fî Vücûdi'z-zihnî, Fî Tahkîki murâdi'l-kâilîne bi'l-hâl,*

Fî Subûti'l-mâhiyyât, Fî Beyâni ma'na'l-ca'l, Fî Tahkîki'l-me'âdi'l-cismânî, Fî Tahkîki murâdi'l-kâ'ilîne bi-enne'l-Vâcib Te'âlâ mûcibun bi'z-zât gibi eserlerini hemen bu bağlamda örnek olarak zikredebiliriz.

Onun bu ve diğer risâlelerinde, eserlerinde burada ayrıntılarına giremediğimiz, pek çok özel felsefî meseleyi müstakil olarak ele aldığını ve yeni boyutlar getirdiğini görüyoruz. Kendinden önceki birikimi çok iyi bilen, çok iyi kavrayan ve (mesela Cürcânî gibi) bazılarını önceki birikimi anlayamamakla ya da yanlış anlamakla itham eden ve bununla ilgili pek çok eleştiri getiren bir düşünür Kemalpaşazâde.

Kemalpaşazâde, hemen hemen bütün eserlerinde, belirli bir konuyu ele alırken kendinden önceki pek çok düşünür ve bilginin görüş ve tespitlerine doğrudan yer verir ve onların eserlerinden iktibaslar yapar. Bu durum, ilk bakışta onun, kendinden öncekilerin düşüncelerine sıkı sıkıya bağlı olduğu izlenimini verir. Aslında durum hiç de göründüğü gibi değildir. Aksine onun böyle bir yola başvurması, çoğu kez olduğu gibi, ya kendi görüşlerini temellendirmek ya da belirli görüş ve fikirlerle 'inceden inceye' bir hesaplaşmaya, zaman zaman köklü bir eleştiriye girişmek içindir.

Bütün bunların ötesinde şunu da kaydetmek gerekir ki, Kemalpaşazâde, Râzî sonrası tahkik geleneğinin en önemli isimlerinden biri olarak, farklı düşünüş biçimlerine daha baştan önyargılı bir tutum sergilemez. Her şeyden önce, nereden gelirse gelsin bir düşünceyi doğru bir biçimde anlamaya çalışmak, onun temel bir vasfıdır. Bundan dolayıdır ki, o, birçok eserinde, felâsifenin doğru bir biçimde anlaşılmadığından hareketle felâsifeye karşı tavır alanlara yönelik pek çok tenkitte bulunur ve adeta bir felâsife savunusu yapar. Bu bağlamda anlamaya yönelik analizler ve yorumlarda bulunmak, metinler arası okumalar yoluyla bunu desteklemek, onun eserlerinin bariz bir özelliği olarak karşımıza çıkar. Dahası Kemalpaşazâde, 'hakikat'i her şeyin üstünde görerek bütün akım ve disiplinlerden istifadeyle başarılı bir senteze ulaşır. Bu çerçevede kelâm, felsefe ve tasavvuf geleneklerini birbirine karşı konumlandırıp ayrıştırmaktan ziyade yakınlaştırmak ve bir terkip oluşturmak yönünde bir amaç güder. Dolayısıyla onda, İbn Sînâ'dan İbnü'l-Arabî ve Gazzâlî'ye, Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'den Fahreddin er-Râzî ve Nasîrüddîn et-Tûsî'ye kadar pek çok kurucu düşünürün açık ve yoğun bir tesiri görülür. O, farklı ekollerin epistemolojik ve ontolojik kavram ve önermelerini kendi temel yaklaşımı çerçevesinde kâmilen bir araya getirir ve özgün bir düşünce ortaya koyar. Bu süreçte o, Kâtibî, Kutbeddin er-Râzî, Cürcânî, Devvânî ve Hocazâde gibi düşünürlerden de istifade eder. Ancak onun eleştirel ve tahkik tavrı hep ön plandadır.

Bu tavrına bir örnek olarak, onun Tehâfüt Hâşiyesi'ni ele alabiliriz. Onun bu çalışması neredeyse baştan sona Hocazâde'ye karşı yazılmış bir eleştiri metni olarak karşımıza çıkar. Hocazâde'nin metnine yazdığı, Tehafüt'üne yazdığı bu Hâşiye'si, baştan sona bir Hocazâde eleştirisi aslında. Hocazâde'nin nispeten daha ılımlı ve Alaeddin Tûsî'nin oldukça koyu Gazzâlici tavırlarına karşılık Kemalpaşazâde'nin felâsifeye yönelik olarak her ikisinden de daha müspet bir tavır içerisinde olduğunu görüyoruz.

Burada örnek olarak felâsifenin ortaya koyduğu Allah'ın mucib bi'z-zat oluşu, zatı gereği varlığı zorunlu kılması düşüncesine, ki ulema arasında çok tartışmalı bir konudur, değinilebilir. Kemalpaşazâde açısından bu görüşte dinin ilkeleriyle çelişen herhangi bir şey olmayıp felâsifeye bu noktada sert tepkilerin gösterilmesi uygun değildir. Hatta başka bir eserinde, doğrudan bu konuya ilişkin yazdığı bir eserinde, felâsifenin bu görüşü savunmalarının tamamen Tanrı'yı mükemmel bir varlık olarak ortaya koyma düşüncelerinden kaynaklandığını ileri sürerek felâsifeye yönelik bir takım eleştirileri bertaraf etmeye çalışır ve bunu da İbn Sina'dan doğrudan alıntılarda bulunarak yapar.

Bu konuda olduğu gibi âlemin sonradan yaratılması meselesindeki tartışmalarda da Kemalpaşazâde felâsifenin tekfir edilemeyeceğini, dinde alemin sonradan yaratıldığına dair herhangi bir delil olmadığını, dolayısıyla felâsifeden bazılarının ortaya koyduğu düşüncelerin bir tekfir sebebi olamayacağını çok rahatlıkla ifade eder ve burada da İbn Sina'cı bir çizgiyi, kendisi katılmasa bile, meşrulaştıran, tekfir sebebi olamayacağını bildiren bir yaklaşım sergiler.

Kemalpaşazâde felâsife noktasında böyle bir tavır içerisindeyken ve felâsifenin, özellikle İbn Sina'nın pek çok kavramını, düşüncesini kendi metinlerinde kullanırken, aynı zamanda İbnü'l-Arabi geleneği söz konusu olduğunda da aynı şekilde gerek bu düşünceyi meşrulaştırıcı fetvasıyla, gerekse kendisinin doğrudan İbnü'l-Arabi ekolüne mensup düşünürlerin bir takım kavramlarını, görüşlerini, terimlerini kullanmak suretiyle kendi düşünce sisteminde bunları da çok rahatlıkla kullandığını görüyoruz. Pek çok eserinde tecelli, zuhur, mazhar, ayna gibi bir takım tasavvufî kavram ya da istiareler kullandığını görüyoruz. Yine insan-ı kamil, rahmanın suretinde yaratılan insan fikri, isim ve sıfatların zuhur yeri olarak insan, Allah'ın halifesi olarak insan ve külli münasebet konularında olduğu gibi, İbnü'l-Arabi ekolü bağlamında açıklanan unsurlarla karşılaşıyoruz. Çok rahatlıkla, kendi çizgisini yalnız muhafaza ederek, gördüğüm kadarıyla vahdet-i vücudçu çizgiye tam girmeksizin bu birikimden yararlandığını görüyoruz. Aynı

zamanda İşraki gelenekten de bu anlamda eserlerinde beslendiğine; nur, zulmet, rabbu'n-nev (türün Rabbi) kavramı gibi İşrakilikten ödünç alınan kavramları da rahatlıkla, yine bir ayrım gözetmeksizin kendi sistemi içerisinde kullandığına şahit oluyoruz.

Kemalpaşazâde'nin kelâmî meselelerde de özel bir yeri var. Burada da kendisi iki yoldan bahsediyor; bu ilginç bir tespit. Bu iki yol tespiti belki de Osmanlı geleneğinde veya o düşünceye intikal eden bazı çizgileri anlamamız açısından da katkı sağlayıcı olabilir. Kemalpaşazâde kelâmî konularda iki yol tespit ediyor dedim. Bunlardan birisi, kendisinin ifadesiyle, akılcı yol; bir diğeri de nakilci yol olarak ortaya konuluyor. Akılcı yol içerisinde Fahreddin Râzî'yi, Kâtibî'yi ve Îcî'yi veriyor. Nakilci yol içerisinde de, ilginçtir, Nasreddin Tûsî'yi, Kubbeddin Râzî'yi ve Seyyid Şerif Cürcânî'yi veriyor. Özellikle onun Cürcânî'yi de şiddetle eleştirdiğini biliyoruz ve bu çerçevede "Benim yolum akılcı yoldur," diyor. Yalnız çok ilginç bir ifade kullanıyor; "Kelâmî meselelerde" ifadesini kullanıyor, dolayısıyla akılcı yol olarak Râzî, Kâtibî ve Îcî çizgisini önemsediğini belirtiyor. Nakilci yol olarak da Tûsî, Râzî ve Cürcânî'yi çok da itibara alamayacağını belirtiyor. Hatta şöyle bir ifadede bulunuyor; diyor ki, kelâmî konularda bu nakilciler gibi benim akılcı dediklerim de nakilci bir tavır içerisinde olsalar bile ben yine de onları (akılcı dediklerimi) tercih ederdim. Çünkü nakilde de bu üçü, yani akılcı olan bu üç kişi, nakilci olanlardan üstündür. Elbette Kemalpaşazâde'nin bu ayırımı ve "akılcı yol"u benimseyip "nakilci yol"u eleştirisinin nedenleri üzerinde durulması ve bu yönde çalışmaların yapılması gerekiyor.

Bütün bunlara rağmen Kemalpaşazâde'nin Sünnî kelâmî yaklaşımın temel bazı tezlerini sürdürdüğü görülüyor. Ancak bu, bana göre, burada ayrıntılarına giremeyeceğim "yeni" bir tarzda gerçekleşiyor. Bundan dolayıdır ki, ne Dâvûd-i Kayserî-Molla Fenârî çizgisi ne de Hocazâde ya da Alaeddin Tûsî kutuplaşması örneğinde gördüğümüz herhangi bir yaklaşımla Kemalpaşazâde'yi açıklamak ve anlamak mümkün olmuyor. Bu yeni tarzın Râzî ile başlayan bir çizgide ilerlediği ve önemli ölçüde ona yaslandığı söylenebilirse de, Kemalpaşazâde'nin bir bütün olarak düşünce sistemi incelendiğinde bu çizginin de onun düşünce yapısını tam olarak açıklamakta yeterli olamadığı görülüyor. Kanaatimce burada Râzî'nin çizgisinin ve düşünce yapısının içerdiği îmâların ve imkânların bilfiil hâle geldiği ve fakat özellikle Râzî sonrası gelişen ve kendini bir metafizik olarak tahkîm eden tasavvufun da içerildiği yeni bir felsefî ve fikrî durumdan bahsetmek uygun olacaktır.

Toparlayacak olursam, Kemalpaşazâde bir yandan gerek aldığı eğitim, gerek yetiştirdiği öğrenciler vasıtasıyla önemli bir sürekliliği sağlarken, bir yandan

da hakikaten yeni teoriler, görüşler, kavramlar ileri sürüyor, ciddi eleştiriler getiriyor. Bütün bunları yaparken de onun tahkîk ve terkib tavrı öne çıkıyor. Bu bağlamda, özellikle Kemalpaşazâde örneğinde, 16. yüzyılın felâsife, mütekellimûn ve mutasavvifûn arasındaki teorik sınırların önceki dönemlere nispetle daha belirsizleştiği, bu sınırlar arasındaki çizgilerin daha da inceldiği ve Kemalpaşazâde öncesinde temelleri atılan sentezci yaklaşımların büyük ölçüde olgunluğa eriştiği bir yüzyıl olduğu söylenebilir.

16. Yüzyıl Osmanlı Hukukunun Kaynakları

Şükrü Özen

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Osmanlı tarihinin 16. yüzyılı ilmi sahada pek çok yeniliğe şahit olmuştur. Bu yeniliklerden bir kısmını sizlere arz etmek istiyorum. II. Beyazıt'ın, bildiğiniz üzere, İdris-i Bitlisi'ye Farsça, İbn Kemal'e ise bir Türkçe tarih yazmasını buyurması, tarih yazım geleneğinde bir dönüm noktasını temsil eder. Bu zaman dilimi ayrıca Osmanlı'nın değerlerine sahip çıktığı; kendini tekrar keşfedip, bu keşfi kayıt altına almayı arzuladığı bir dönemdir. Biyografik eserlerin bu coğrafyadaki ilk örneklerine de yine bu dönemde rastlıyoruz. Bu türün ilk örneği, malumunuz Taşköprülüzâde'nin *Şekayık-ı Numaniye*'sidir. Osmanlı şairlerinin, biyografi ve şiir örneklerini sunan tezkirelerin yazımı ile ana hatları ile tamamlanan bu tarihsel tabloya baktığımızda şunu görüyoruz: Osmanlı ilim, fikir ve sanat alanlarında pek çok önemli şahsiyet çıkarmış olup, bu şahsiyetleri gelecek nesillere aktarmak için çaba sarf etmektedir. Taşköprülüzâde'nin *Şekayık-ı Numaniye*'sini bir zeyl geleneği, bu geleneği ise Süleyman el-Kefevi'nin katkısı ile güçlenen bir tabakat literatürü takip eder. Bu dönemde ortaya çıkan diğer çalışmalar eğitim, mimari, tefsir ve dilbilim alanlarındadır. Bu entelektüel hareketliliğin arka planında büyük oranda Kanuni'nin teşviklerini bulmaktayız. Karahisari'nin herkesin malumu olan Mushaf'ının, Osmanlı hat ekolünün kurucusu olarak bilinen Şeyh Hamdullah Efendi'nin yazılarının ve tamamlanması 10 yılı bulan Ebussuud Efendi Tefsiri'nin, Kanuni'den teşvik gördüğünü bilmekteyiz. Şeyhzade'nin *Hâşiye alâ Envâri't-tenzîl ve'l-Keşşâf*'ı ve Birgivi'nin *et-Tarikatü'l-Muhammediye*'si bu dönemde öne çıkan diğer önemli eserler. Velud bir musannif olan Birgivi'nin, *Âvamil* ve *İzhar* eserleri, yazıldığı dönemden bugüne kadar medrese tahsilindeki yerini muhafaza etmiştir. Yine bu dönemde, lügatçilik/kamusçuluk geleneği zuhur etmiş, *Ahterî-i Kebîr*

sözlüğü kaleme alınmıştır. Kınalızâde'nin meşhur *Ahlak-ı Alâî*'si yazılmış, Osmanlı'nın en büyük şairleri kabul edilen Bakî, Fuzulî, Nabî; tasavvuf alanında ise, İbrahim-i Gülşenî, Sümbül Sinan, Ümmü Sinan, Şaban-ı Veli, Bektaşî, Beşiktaşlı Yahya Efendi gibi bir çok zat bu dönemde yaşamıştır.

Önemli isimlerini zikrettiğim bu parlak dönemin fıkıh sahasında ne tür yeniliklere sahne olduğunu sizlere mukayeseli bir biçimde sunmak istiyorum. Fatih döneminde Sivas kadısı olarak görev yapıp, teftiş faaliyetinde bulunan bir müfettiş tarafından cezalandırılan bir kadının Fatih'e yazdığı şikayetname döneme dair enteresan bir bilgi veriyor: "Kadılar felsefiyat kesbiyle ve riyazat tahammülüyle kadı oluyorlar. Bunlar furu' fıkıhtan anlamazlar, usulüne uygun bir şerî sicil yazamazlar." Bu İslâm tarihinde felsefecilerin kadı olmaları anlamına gelir ki, gerçekten ilginç bir tespit. Ahizâde II. Beyazıt döneminde, fıkhın parlak bir döneme girdiğini belirtirken, enteresandır ki aynı tezi şu cümlelerle dile getiriyor: "Eskiden fıkıh kitaplarına pek değer verilmezdi. Felsefî eserler okunurdu, felsefi eserler revaçtaydı. Ama günümüzde fıkıh daha önemli hâle gelmiştir, bu da padişahımız II. Beyazıt sayesinde olmuştur." *Dürerü'l-Hükkam*'ın yazarı Molla Hüsrev de bu iddiayı eserinin sonunda zımnen teyit ediyor: "Fıkıh zor bir ilim olduğu için insanlar bu alanda eser veremediler; hatta risale bile yazamadılar. Ben bu alanda ilk defa bir metin ortaya koyuyorum ve bunu şerh ettim."

Fıkıh tarihi açısından ve literatüre yansıdığı şekliyle 15. yüzyıl ile 16. yüzyılı mukayese ettiğimizde elde ettiğimiz veriler bu tezleri doğrulamaktadır. 16. yüzyılda fıkhın diğer disiplinlere nispeten öne çıkmasının tarihsel arka planında, Osmanlı, Yavuz Selim komutasında Arap topraklarına doğru genişlerken, bu gelişme ile paralel olarak artan kadı ve müftü ihtiyacı (zira her şehre bir kadı atamak icap etmektedir) vardır. Bu iddiamızı biraz somutlaştıralım: Fıkıh bu dönemde hangi surette ve hangi sebeple önem kazanmıştır? Bu soruya cevap vermeye Kanuni lakabından başlayalım. Her ne kadar bu lakap, Sultan Süleyman'ın yaşadığı dönemde kullanılmaktaysa da, onun şeriata olan güçlü tabiiyeti, bugün olduğu kadar kendi zamanında da bilinen ve vurgulanan bir gerçekti. Nitekim kendisi de yayınladığı fermanlarda şeriata bağlılığını ilan eder. Bu bağlılık bir takım pratik ihtiyaçları, bu ihtiyaçlar ise fıkha yönelişi beraberinde getirdi.

Bu bilgilerden hareketle, 16. yüzyıl fıkhı ile ilgili şu tespitleri yapabiliriz: Osmanlı kütüphanelerinde mevcut olan, Hanefi fıkhına dair gerek klasik, gerekse çağdaş eserlerin bu yüzyılda bolca instinsah edilmiş olması. Bunu Hanefi fıkhına bu dönemde duyulan ihtiyacın bir alameti olarak kabul edelim. Aksi takdirde erken dönem eserleri bu yoğunlukta istinsah edilmezdi.

Yine bu yüzyılda Osmanlı alimleri kâdılar ve müftüler için Hanefi fıkhı el kitapları hazırlamış, bu kitaplardan bir çok mecmua oluşturmuşlardır. Başlarına kadı ve müftüler için hazırlandığına dair şerhler düşülen bu eserler de hakeza bir ihtiyacın işaretidir. Şeyhülislâm fetvaları, Osmanlı tarihinde ilk defa yine bu dönemde derlenmiştir. Bu türün ilk örneğini, 2. Beyazıt döneminde şeyhülislâmlık yapmış Çelebi Alaeddin Arabi Efendi'nin mecmuasını derleyen Katibi vermiştir. Ardından Zenbilli Ali Efendi'nin fetvaları toplanmıştır. Maalesef bu kayıtlar bugün ancak, farklı mecmualarda dağınık şekilde bulunmaktadır. 15. yüzyılın ortalarına doğru İbn Kemal gibi başka şeyhülislâmların da fetvaları fıkıh mecmualarına dönüşmüştür. Fıkıh kitapları tekniği ile derlenerek, bir araya getirilen bu fetvalar yine kadı ve müftüler tarafından el kitabı olarak kullanılmıştır. Ebussuud Efendi'nin fetvalarını kopyalayan en az 6-7 kişinin ismi zikredilmektedir ki, Ebussuud Efendi fetvaları en çok kopyalanan kişi olarak kabul edilmiştir.

Bu dönemin, bana kalırsa en kayda değer çalışması, Ebussuud Efendi tarafından kaleme alınan hacmi küçük, fakat etkisi büyük, *Ma'ruzat*'tır. Sadece Hanefi fıkıh tarihi değil, Osmanlı tarihi açısından da ciddi önem arz eden bu eser, döneminde hukuk uygulama alanında ortaya çıkan bir kargaşaya da çözüm getirmiştir. Kadı ve müftülerin fetva veya hüküm verirken fıkıh literatürünü keyfi kullanımı çeşitli fikir ayrılıklarına sebep oluyordu. Bu ihtilaflara köklü bir çözüm getirmek isteyen Ebussuud Efendi, külliyatı tasnif yoluna gitmiştir. "Şu konularda mezhepte zayıf olan ya da Hanefi mezhebi dışındaki bir görüş esas alınabilir, şu konularda ise daha muteber olan şu kaynaklar kullanılmalı" şeklinde bir yaklaşım ile konuyu padişaha arz eden şeyhülislâm; müftülerin fetvalarını düzenleyecek bir kanuna önayak olmuştur. Hukukun kapsamını belirleyen ma'ruzat metinleri böylelikle ortaya çıkmıştır. Ma'ruzat fetvaları aynı zamanda vakıfların istibdalini sultanın iznine bağlamak suretiyle, istibdal konusunda kadıların o güne kadar verdiği keyfi hükümleri (ki bu hükümler çoğunlukla vakıfların elden çıkmasına sebebiyet veriyordu) zapturapt altına almıştır.

Konuşmamı tamamlamadan önce son bir iki hususa değinmek istiyorum. Yavuz'un Mısır seferi sonrası İstanbul'a gelen, daha doğrusu bizzat Yavuz tarafından getirilen Arap (Hanefi) ulema kendi bölgelerindeki fıkhi tartışmaları İstanbul gündemine taşımışlardı. Bu ulemanın bizce en kayda değer ismi olan İbrahim Halebi, *Mülteka'l-Ebhur* eseriyle Osmanlı fıkıh geleneğine damgasını vurmuştur. Osmanlı coğrafyasında, onun tartışmaya açtığını düşündüğüm İbnü'l-Arabi'nin tekfir edilip edilmeyeceği veya raks ve devranın caiz olup olmadığı gibi meseleler fıkıh gündemini uzunca bir süre meşgul etmiştir.

Aleaddin Arabi ve Zenbilli Ali Efendi raksa caiz derken, İbn Kemal'in şeyhülislâmlığının ikinci yılı olan 934 tarihinde, İbrahim Halebi bir eser yazarak raksı haram ilan etmiştir. Mevlid'de ayağa kalkma adetinin ise bid'at olduğunu ileri sürmüştür. Yine hutbe sırasında edilen tardiye ve tasliye, daha sonra Katip Çelebi'nin *Mizanü'l-Hak* eserinde Osmanlı'daki meşhur tartışmalar arasında gösterilecektir. Ebussuud Efendi'nin tardiye ve tasliye ile ilgili tavrı ilginçtir. Halebi bunları bid'at olarak değerlendirip karşı çıkarken, Ebussuud Efendi "Tardiye bu diyarda şiar-ı Ehl-i Sünnet'ten olmuş anı kat' münasip değildir" der ve tardiye ve tasliyenin bidat kabul edilmemesi gerektiğini belirtir. Neticede Müslümanların bir şiarıdır ve sembolik değeri vardır; engellenmesi manasızdır. Kısacası, Osmanlı'da fukaha bazı konularda Arap coğrafyasındaki Hanefi mukabillerinden farklı bir tavır sergilemişlerdir.

16. Yüzyılı İslâm Felsefe Geleneğine Eklemlemek

Ömer Türker

Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Sayın rektörüm ve muhterem hâzirun,

Bu konuşmanın temel gayesi, 16. yüzyıl Osmanlı İslâm düşüncesi birikiminin önceki dönemlerle nasıl bir irtibat içinde olduğunu sorgulamaktır. Fakat öncelikle şunu belirtmek isterim ki, düşünce tarihi çalışmalarında dönem kavramı oldukça problemli bir kavram olarak kabul edilir. Biz 16. yüzyıldan ekseriyetle bir dönem olarak bahsediyoruz; bununla beraber, 16. yüzyılın müstakil bir dönem olduğunu söylemek zor. 16. yüzyıl ancak bir kaç yüzyılla beraber düşünüldüğünde bir dönem olarak kabul edilebilir. Bu yüzyılı müstakil olarak ele almayışımızın temel sebebi şu; İslâm düşüncesinde Gazâli sonrası karşılaştığımız bir tablo var. Bu tablonun nazari düşünce gelenekleri yönünü Fahreddin Râzi, (ve takipçileri) tasavvuf yönünü ise İbnü'l-Arabi, Konevi ve takipçileri temsil etmektedir. Ben konuşmamda bilhassa Râzi ve takipçileri üzerinde duracağım.

Fahreddin Râzi'den sonra gelen 11., 12. ve 13. yüzyılları tek bir dönem okumak mümkün. Zira bu yüzyıllardan önce serdedilen görüşlere eleştiriler bu dönemde getirilirken, müteakip yüzyıllarda tahsil edilecek klasikler yine bu dönemde ortaya çıktı. Aslına bakılırsa, düşünce tarihi de çoğunlukla bu şekilde teşekkül etmiştir. Bir önceki dönemin hasıla ya da eleştirisi, bir sonraki döneminin klasikleri olur. Bu anlamda, her dönem kendi içerisinde hem yeni bir inşa, hem de bir restorasyon faaliyetidir. Mesela biz, 11. yüzyıldan sonrasına baktığımızda, Fahreddin Râzi, İbn Sina düşüncesine veya Eş'ari gelenekte, Mutezili görüşlerin ayrıntılı bir eleştirisini okur, ardından bu dönemlerle ilgili tespitlerle karşılaşırız. Sonraki dönem, düşünce tarihinin önemli ölçüde Fahreddin Râzi'nin eserlerinde gördüğümüz meseleler üzerinden şekillendiği dönemdir. Yani Fahreddin Râzi kendisinden önce

yazılmış eserlerde bulamadığımız pek çok konu ihdas eder, kelâm ve felsefenin iç düzenini yeniden kurar. Onun 13. yüzyıl sonuna kadarki takipçileri yani Nasiruddin Tusi, Kutbeddin Şirazi, Katibi, Seyyid Şerif Cürcani ve Teftazani gibi düşünürler, Râzi'nin eserlerinde gördüğümüz bu yeni meselelerin hem şerhini, hem de eleştirel bir okumasını yapan düşünürlerdir.

Örneğin, Râzi'nin İbn Sina'nın varlık kavramını analizi ve varlığın İbn Sina felsefesine göre bir nesneye arız olduğu iddiası Râzi'nin yaşadığı dönem açısından yenidir. Ya da mesela İbn Sina ve önceki filozofların metinlerinde dağınık bir biçimde bulunan nedensellikle ilgili prensipleri Râzi bir araya getirip, ayrıntılı bir nedensellik eleştirisi ortaya koymuştur. Râzi sonrasında ortaya çıkan literatür, İcî, Teftazani, Kutbeddin Şirazi, Nasruddin Tusi ve Katibi gibi isimlerin, Râzi'nin üzerinde durduğu kelâm ve felsefe problemlerini yeniden ele alışı olarak tarif edilebilir. 11 ve 13. yüzyıl arasındaki bu dönemin özelliği, yazıldığı tarihten 19. yüzyıla kadar etkisini yitirmeyecek pek çok klasiğin bu dönemde telif edilmesidir. Bu cihetle biz, 13. yüzyılı "İslâm dünyasının eserler tarihi dönemi" olarak isimlendirebiliriz. Zira 13. yüzyıl bu yüzyılda yazılan tasavvuf, kelâm, felsefe, mantık, belagat eserlerinin bir tarihi olarak kabul edilir. Başka bir şekilde ifade edecek olursak yüzyıllar, eserler üzerinden takip edilebilir. 13. yüzyıl aynı zamanda, 14., 15. ve 16. yüzyılların bir mukaddimesi, 11. ve 12. yüzyılların ise bir neticesidir.

Yüzyıllar arasında kurduğumuz bu rabıtaları somutlaştıracak olursak şunları söyleyebiliriz. İbnü'l-Arabi'nin veya Fahreddin Râzi'nin eserlerinde genel olarak nazar ve riyazetin; yani tasavvuf, kelâm ve felsefe geleneklerinde ortaya konan görüşlerin bütüncül bir tarzda derlenip, revize ve kritik edildiğini, fakat bununla beraber yeni tespitlerin yapıldığını görürüz. Bu tarih kesitinde ortaya çıkan eserlerde dikkat çeken bir diğer husus, ontoloji ve epistemolojinin, diğer düşünce kollarına öncelendiğidir. Daha önceki dönemlerde düşünce gündemini işgal eden pek çok sorunun, Râzi ve İbnü'l-Arabi ile birlikte eleştirel bir okumaya tabi tutulduğu dikkatlerinizi çekmek istediğim bir diğer vakıa. Eleştirel okuma ile kast ettiğimin ise tahkik olduğunu belirtmek isterim. Bu kavramı izninizle biraz açayım. Ortaya konan süreçler hangi bilgi süreçlerini takip etti? İzlenen yöntem ulaşılan neticeleri garanti ediyor mu? Eserin argümanları arasındaki ilişkiler bir bütün olarak ele alındığında yazarın öngörmediği sonuçlar neler olabilir? Bu ve bunun gibi sorular eleştirel okuma dediğimiz sürece yön vermekte ve bir dönemin düşünce geleneği böylelikle teşekkül etmektedir.

Dönemler, önceki dönemlerde ortaya konan görüşlerin, bizzat görüş sahipleri tarafından dahi öngörülmeyen neticelerine şahit olurlar. Söz gelimi bir

düşünür, vücud-mahiyet veya imkan-zorunluluk ayrımını ortaya koymuş olabilir. Bu görüşün İbnü'l-Arabi tarafından tasavvuf geleneğine dahil edilmesi, İbn Sina ve takipçilerinin öngörmediği bir takım neticeler doğurmuş; veya İbn Sina'nın, varlık-mahiyet ayrımının Râzi tarafından farklı bir okumaya tabi tutulması, İbn Sina'nın öngörüsünü aşan sonuçlara yol açmıştır. Mesela biz İbn Sina ve mütekaddimun dönemi kelâmcıların eserlerinde varlığın evvelî ya da bedihi olduğunu okuruz. Bu görüş, Fahreddin Râzi ile birlikte, varlığın nasıl olup da kavramsal bir bedahete kavuştuğu sorusu ışığında yeni bir epistemik sürece dahil edilirken, ikinci makul kavramı ortaya çıkar. Râzi'yi takip eden dönemde, İcî'nin, Katibî'nin ve Tusî'nin eserlerinde bu kavram maksat ve tazammunları ile beraber tekrar irdelenir. Teftazani ve Seyid Şerif'ten Kemalpaşazâde'ye uzanan süreçte ise varlığın ikinci makul oluşu ile ilgili görüşlerin gelişim safhaları tafsilatlı bir biçimde değerlendirilip yeni açılımlar ortaya konur. Bu dönem, İslâm düşüncesinin, aynı zamanda müteahhirun döneminin en kapsamlı eserlerinin de yazıldığı dönemdir.

Muhiddin İbnü'l-Arabi ile birlikte yeni bir çerçeveye kavuşan tasavvuf, "varlık olmak bakımından varlık" tabirini, Mutlak Varlığın Tanrı olduğu fikri ışığında bir okumaya tabi tuttu. Müteakip literatürü incelerken, konuyu Konevi ile İbnü'l-Arabi ilişkisi bağlamında ve "varlık olmak bakımından varlık" kavramının nazari mi, yoksa keşfi mi olduğu yönündeki tartışmalar çerçevesinde incelemekten ziyade şu sorulara cevap aramak daha uygun olabilir: İbnü'l-Arabi düşüncesinin ana prensipleri nelerdir? Bu prensipler ne tür neticeler doğurmuştur?

Davud el-Kayseri ve Molla Fenari'nin eserlerinde vahdet-i vücud ilkeleri ile kelâm ve felsefe geleneğinin önermelerini telif etme yönünde bir çaba ile karşılaşıyoruz. Konevi'nin nispeten ihmal etmiş olduğu bu kelâm geleneği vurgusu, İbnü'l-Arabi'de mevcuttur. Aynı çizgiyi takip eden Molla Fenari'de kelâmi referansların daha da güçlü bir biçimde bulunduğunu gözlemliyoruz. Molla Fenari'den sonraki süreçte ise, vahdet-i vücud teorisyenlerinin kullandığı varlık kelimesinin nazari dilde neye tekabül ettiği ve bunun gerçekten bir tür müşahede ile mi, yoksa nazari bir tefekkürle mi ulaşıldığı soruları tartışılmaya başlanır. Yani bahsi geçen Tanrı kavramı nazari bir kavram mıdır, yoksa sufilerin iddia ettiği gibi tecrübi bilgi sahasına ait bir kavram mıdır? Tanrı kavramına müşahede ile ulaşabileceğimizi kabul edersek, bu kabul ile kavramın bedahetini bağdaştırmak mümkün müdür? Tanrı ikinci makul müdür, yoksa müşahede ile elde edilen bir tür bedahet mi söz konusudur?

Tüm bu tartışmalar, 14., 15. ve 16. yüzyılın metinlerinin temel problemi haline dönüştü. Buradan hareketle, 16. yüzyılın, 11. ve 13. yüzyıllar arasında şekillenen ontolojinin epistemik bir hassasiyet ile revize edildiği bir dönem olduğu sonucuna varabiliriz.

Aynı zamanda, düşünce tarihinde varlık tespitlerinin bilgisel analizleri öncelediği, bu bilgilerden yola çıkarak ulaşabileceğimiz bir diğer sonuçtur. Mantık okuyanlar hatırlayacaktır ki; varlık tespiti, mahiyet tespitini; varlık sorusu, mantık sorusunu önceler. Mahiyet sorusunun, tanım teorisi ile arasındaki yakın ilişkiden dolayı, mahiyet teorisinin de aynı şekilde bir epistemoloji araştırması olduğunu düşünebiliriz. Dolayısıyla bir dönemin ontolojisi, bir diğer dönemin epistemolojik problemlerine zemin hazırlar.

16. yüzyıl belki de İslâm dünyasında, epistemolojiye, önceki dönemin ontolojisinin yön verdiği son önemli yüzyıldır. Zira 16. yüzyıldan sonra, dönemlerin ontolojik ve epistemolojik tartışmalarının birbiri ile bu türden bir diyalektik ilişkiye girdiğine, en azından İslâm dünyasında şahit olmadık. Ve hatta 17. yüzyıl sonrası İslâm düşüncesinin hassasiyetlerinin büsbütün bir değişime uğradığını belirtirken, 16. yüzyılın hem önceki dönemlerin hasılasını ortaya koymak, hem de İbn Arabi ve Fahreddin Râzi geleneğinin ana cümlelerine eleştiri yöneltmek bakımından ne denli önem arz ettiğini tekrar vurgulamak isterim.

16. Yüzyıl Osmanlı Kültür ve Düşünce Hayatı Üzerine Bazı Gözlemler

Himmet Taşkömür

Dr., Harvard Üniversitesi

Konuşmama, konferansı organize eden meslektaşlarım Mürteza Bedir ve Ahmet Hamdi Furat Beylerin nazik davetlerine teşekkür ederek başlamak istiyorum. Aynı şekilde Zeytinburnu Belediyesine de yaptığı ev sahipliğinden dolayı şükranlarımı sunuyorum.

Mahmut Bey'in izniyle, tebliğimin başlığında kısa bir değişiklik yapacağım ve Osmanlı hukuk dilinin yerelleşmesi/Türkçeleşmesi ve kamusal hukuk dilinin oluşması üzerine konuşacağım. Bugün sizlere sunacağım konu, çalışmakta olduğum "Erken Modern Osmanlı İmparatorluğu'nda Kamusallık ve Hukuk Dili" ismindeki çalışmamın ancak bir kısmını ve henüz başlangıç safhasındaki bulgu ve yorumlarımı içeriyor. Bu tebliğ çerçevesinde, Osmanlı Türkçesinin bir hukuk dili olarak ortaya çıkması ve bu dil etrafında oluşan Osmanlı kamusal hukuk dili konularını ele alacağım. Tebliğdeki temel gayem; Türkçe'nin, Arapça karşısında sürdürdüğü varlık çabasının da ötesinde, imparatorluk zaviyesinden anlaşılabilir ve kabul edilebilir; halk nezdinde ise paylaşılabilir bir hukuk dili ortaya koyduğunu göstermektir. Maalesef şimdiye kadar bu konuda dikkate değer bir çalışma yapılmamıştır. Mevcut yaklaşımlar ise daha çok, üç dilin yapay bir terkibi olan ve 14. yüzyıldan itibaren de gittikçe ihmal edilen Osmanlı Türkçesinin teşekkülü meselesinde temerküz eder. Buna karşılık ben, Osmanlıcanın köken ve çağrışımlarından ziyade Osmanlı hukuk dilinin yerelleşmesi konusuna yoğunlaşacağım.

Yerelleşmekten kastım sadece bir mahallileşme olmayıp onun ötesinde, hukuki kavramların Osmanlılaşması, yani dilin kapsamı içinde hukuk alanlarının açılmasıdır. Bu açılım imparatorluk içinde bir diyalog ortamı

yaratmış; fetva, sicil ve kanun dili böylelikle teşekkül etmiştir. İmparatorluk içerisinde, hukuki ve sosyal anlaşmayı mümkün kılan bir Osmanlı hukuk yorumu yine bu sayede ortaya çıkmıştır. İmparatorluk vatandaşlarına hukuki ve bazen de sair konularda anlaşma zemini temin eden en önemli faktör, Osmanlı hukuk dilinin yerelleşmesi ve Türkçe bir hukuk dili ve estetiğinin teşekkülüdür. Bu yerelleşme, başka bir deyişle Osmanlılaşma Osmanlı hukuk kodlarının toplumun neredeyse bütün kesimlerine nüfuz etmesine de zemin hazırlamıştır. Osmanlı siyasi havzasında Türkçenin içinden bir hukuk dilini çıkarabilmesi uzun ve sistematik bir çabanın sonucudur. Meslektaşım Ömer Bey 16. yüzyılın aslında 16. yüzyılda başlamadığını ifade ettiler. Biz tarihçiler, meseleleri tam ve net ortaya koyamadığımız durumlarda kronoloji ve takvime sığınıyoruz. Zira aslında 16. yüzyıl salt takvimsel bir olaydır. Ancak burada süregiden çizgisel bir gelişmeden bahsetmek de yanlış olur. 14. yüzyıl ve 15. yüzyılın başında Türkçe dilinde telif edilen eserlerin farklı siyasi ve kültürel bağlamlarından söz edebiliriz. Nitekim, Türkçe eserlerin tamamı Osmanlı kültür havzası ya da siyasi himayesi altında telif edilen metinler değildi. 14. yüzyılın Türkçe yazma konusundaki temel hassasiyeti, geniş halk kitlelerinin dini konularda bilgilendirilmesidir ki, bence bu husus büyük önem arz etmektedir. Özellikle Farsça ile Türkçe'nin Anadolu kültür havzasında yazım dili olarak kullanılmasının, sözünü ettiğimiz bu hassasiyet ışığında okunması gerektiğini düşünüyorum.

Dini ilimlerin, halkın istifadesi için öğrenilmesi konusunda 15. yüzyılın ortasına kadar devam eden hassasiyet, 15. yüzyıldan sonra varlığını farklı bir söylem içinde sürdürmüştür. Bu tarihten itibaren hukuki metinlerin saf bir inşa oldukları yönündeki vurgu değişir. Bu değişim ile beraber dozu gittikçe artan siyasal bir söylem zuhur eder. Bundan böyle, yegane kaygı Türkçe yazmak değil, aynı zamanda yazı ile devlet erki arasında da bir irtibat kurmaktır. 15. yüzyılın ortalarında yaşamış Hamza Karahisari, *Mühimmatu'l-Kudat* isimli sarf kitabında, Arapça yazılan hüccetlerin kasaba ve köylerde dinlenip anlaşılmasının bir hayli zor olduğundan, buna mukabil kadıların Türkçe sukuk yazma (sukuk bir hukuki vergi yazım modelidir) yeterlilikleri olmadığından bahseder. Karahisari *Kasabetü'l-Kurah*'da Arabi yazılan hüccetin işitilmesinin beyne'l-avam müşkil olduğuna; kadıların ise hüccet-i Türki yazmaya kadir olmayıp, Türki sukuka ihtiyaç duyulduğuna değinir. Bunlar kurumsallaşan bir hukuk dilinin ilk işaretleridir.

16. yüzyıl başlarında, II. Beyazıt döneminde kadılara hitaben gönderilen bir fermanda, Arapça tertip anlaşılmayı zorlaştırdığını için, vakfiyelerin Türkçe tertip edilmesi emredilir. Bu hukuki dilin merkezi ise İstanbul, yani eski ismiyle Dersaadet'tir. Bu asırda Türkçeleştirme çabasının artışına ve

bu konunun zamanın sakk mecmualarında sıklıkla ele alındığına şahit olmaktayız. Hukuki dilin Türkçeleştirilmesinin ikinci ayağı kanun metinlerinde karşımıza çıkmaktadır. 15. yüzyılın ortalarından itibaren başlayan bu kanunlaşma süreci, Cengiz Yasası geleneğine dayanmakla beraber gelişimini daha çok ve büyük oranda Osmanlı hukuk havzasında tamamlamıştır. Cengiz Yasası, Memlük Dönemi yasaları ve Uzun Hasan döneminde de benzer kanunlaştırma çabalarının varlığını müşahede ediyoruz. Osmanlı siyasi otoritesinin Mısır ve Kuzey İran'da tesis edilmesiyle birlikte, Osmanlı kanunlarına bir takım adaptasyonların yapıldığını, bizzat Osmanlı kaide ve kanunnamelerinden biliyoruz. Osmanlı hukuk dili ve tarihinin- Ömer Lütfi Barkan'ın kanunnameler üzerinden yürütmüş olduğu çalışmalar istisna tutulursa, hak ettiği ilgiyi maalesef henüz görmediğini söyleyebiliriz. Sicil ve fıkıh metinlerine son zamanlarda artan bir alaka söz konusu olsa da, bu alanın henüz bakir bir alan olduğunu söyleyebiliriz.

Fetva metinlerinin toplanıp, kanunlaşması sürecine Şükrü Bey kısmen değindi. Fetva mecmualarında kullanılan dilin, çoğunlukla Türkçe, nadiren de Arapça ve Farsça olduğunu söyleyebiliriz. Özellikle belirtmek isterim ki, 16. yüzyıl Osmanlı hukuku, kanun koyucu ve uygulayıcılardan ibaret olmayıp, bu hukukun teşekkül ve tekamülüne ciddi katkılar sağlayan başka bir unsur daha vardı. Özellikle fetva mecmualarından takip ettiğimiz, söz konusu teşekkül sürecinde kadı ve müftülere yönelttiği sorularla varlık gösteren, hukuki-kavramsal çerçeveye böylelikle katkı sağlayan halkın da bu araştırmanın kapsamına dahil edilmesi icap etmektedir. Osmanlı'nın hüküm sürdüğü coğrafyada yaşayan birey ve cemaatlerin, gerek Müslüman, gerekse gayri-müslim olsun, Osmanlı hukukuyla muhatap oluş biçimleri çerçevesinde, bir hukukun dönüşmesine dikkat çekmek istiyorum. Fetvalarda sıklıkla zikredilen Zeyd-i Zımmi, Amr-ı Sipahi ve Hatice Hatun gibi isimlerin sembolik ve kategorik değerlerinin ötesinde gerçek insanlar olduğu düşünülmelidir.

Osmanlı fetva literatürünü sadece müftülerin vermiş olduğu cevaplardan yola çıkarak yorumlamak ve bu cevapların doğduğu bağlamı göz ardı etmek, bir hukuk geleneğini eksik anlamaya sebep olabilir. Daha doğru bir okuma için hukuki, sosyal ve ekonomik bağlamların hakkıyla anlaşılması gerekmektedir. Tüm bu boyutlar dâhil edilmek suretiyle bir okuma yapıldığında, tek bir fetvanın dahi Osmanlı hukuki düzeninin tüm kodlarını mikro düzeyde içerdiğini hayretle müşahede ediyoruz.

Sonuç olarak, elimize ulaşan fetva kayıtları bir dönemin siyasi ve kültürel yapısını yansıtmakta; aynı zamanda geniş bir hukuki ilişkiler ağına ve bu

ağın bir hukuk geleneğine dönüşmesine dair kıymetli bilgiler içermektedir. Bir fetva ile karşılaştığımızda ister istemez, karar verme, kategorize etme, tasnif etme, sınırlama ve hukuki olanla olmayanın sınırını belirleme çabasına giriyoruz. Osmanlı hukuku, tek bir fetvada özetlenen sayısız meselenin, karşılıklı ilişkileri göz önünde tutularak yorumlanıp ilkelere varılması olarak düşünülebilir. Zira hukuk alanı, bireysel, kamusal ve siyasal alanı direkt ya da dolaylı, fakat eşzamanlı olarak alakadar etmektedir. İmparatorluk hüküm sürdüğü topraklarda, öyle ilişki ağı kurmuştur ki, kolektif ve bireysel olan hiç birbirinden bağımsız olmamıştır. 15 ve 16. yüzyılların başlarında hukuki dilin kavramları, sosyal ve politik adap ölçülerini de içine alarak bir kamusal alan diline dönüşmüştür. Bu yeni hukuki dilin aktörleri sadece hukuk metinlerinin müellifleri değil, aynı zamanda bu hukuka konu olan kamudur.

TEBLİĞLER

16. YÜZYILDA OSMANLI'DA BİLİM

Tıp Bilgisinin Dolaşımı Açısından Süleymaniye Tıp Medresesi ve Dârușşifası

Tuncay Zorlu

Prof. Dr., İstanbul Teknik Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü

16. yüzyıla gelindiğinde Osmanlılar, Antik Yunan ve Helen tıp gelenekle-rine Hipokrat ve Galen çizgisi üzerinden ulaşmıştı. Osmanlılar ayrıca bu dönemde Bizans ve Roma uygulamalarının bilgisine de sahipti. Doğal olarak Ortadoğu-Arap-İslâm, Endülüs ve Selçuklu tıp gelenek ve kurumlarına (Gevher Nesibe Sultan Bîmâristanı örneğinde olduğu gibi) da büyük oranda erişimi olan Osmanlılar çeşitli kültürel havzalar ile sürekli olarak bir iletişim içerisindeydi. Osmanlılar kendi içlerinde tezatlar teşkil eden (ideal beden tiplerinde ve dört unsurda olduğu gibi[1]) tüm bu gelenekleri kendi kültürel önceliklerine ve ihtiyaçlarına göre harmanlayıp kendine has özgün katkılarla geliştirmişler ve içselleştirmişlerdi.

Dolayısıyla Osmanlılar, tıp etiği, önce zarar vermeme ilkesi (Hipokrat), baştan ayağa hastalıkların teşhis ve tedavi yöntemleri (Ali b. Abbas), cerrahlık ve tabipliğin iki ayrı disiplin olduğu (İbn Sina), koruyucu hekimlik (İbn Sina), cerrahlık aletleri (Zehravî), ameliyat etme yöntemleri (Şerafeddin Sabuncuoğlu'nun *Cerrahiyyetu'l-Hâniyye*'si), göz doktorluğu (kehhallik), kan dolaşımı (İbn Nefis), tecrübeye dayalı ilaç hazırlama, eczacılık, farmasotik ve farmakoloji (Galen, Şerafeddin Sabuncuoğlu'nun *Mücerrebnâme*'si), hıltlar teorisi, akıl ve baş hastalıkları (Mukbilzâde'nin *Zâhire-i Murâdiye*'si, 1437), cüzzam tedavisi ve musiki ile tedavi (Farabi, Abdülkadir Meragî'den itibaren) konularında önemli derecede bilgi sahibiydiler. Bunun yanı sıra Osmanlı kültürel havzası içerisinde uzun zamandan beri uygulanagelen

1 Çin'de 5 element: Toprak, ateş, odun, metal ve su, Hint'teki 5 element ise toprak, su, hava, ateş ve boşluktan oluşmaktaydı.

folklorik tıp unsurları sürekli dolaşım hâlindeydi ve hastalara şifa sağlama iddiasındaydı. Bitkisel tıp, halk hekimleri, hacamat uygulayıcıları, sülükle tedavi yapanlar, iğneciler, sünnetçiler, kırık-çıkıkçılar, yakı yapanlar, su ile tedavi yapanlar, dağlama yapanlar, büyücüler, gizemli ilimlerle ilgilenenler, eczacılar, aktarlar, berberler, yakın çevredeki imamlar, hahamlar ve hatta papazlar şu veya bu şekilde insanlara tedavi alternatifleri sunuyorlardı.[2]

16. yüzyılda Süleymaniye Tıp Medresesi ve Dâruşşifası'nın kuruluşuna kadar geçen süre ele alındığında tıp bilgisinin dolaşımı ya da aktarılmasının muhtelif kanallar vasıtasıyla gerçekleştiği görülmektedir. Bu kanalların 16. yüzyıl boyunca büyük oranda korunduğu ve farklı coğrafyalara doğru genişlediği görülmektedir.

Tıp bilgisinin aktarımında usta-çırak ilişkisi özellikle önemliydi. Zira birçok bilim, sanat, musiki ve zanaat alanında olduğu gibi başta Bursa, Edirne, İstanbul, Konya, Amasya, Kayseri, Sivas şehirlerindeki bîmarhanelerde ya da dâruşşifâlarda eğitim gören öğrenciler, okudukları geleneksel tıp kitaplarını yanında, derslerini hocalarından onlara çıraklık ederek öğrenmekte ve hocalarının nezaretinde birebir uygulama yapmaktaydılar. Tabip Derviş Nidâî ismiyle meşhur Şaban el-Ankaravî'nin *Menâfiu'n-Nâs* isimli tıp kitabında, bilgisini nereden edindiğini açıklaması bu konuya örneklik teşkil etmektedir. Tabip Derviş Nidâî, yüz yaşını geçkin yaşlı bir hekimle tanıştığını, tıp ve ilaç ilmini ondan öğrendiğini ve kendisinden icazet aldığını belirtir.[3]

İlmiye sınıfının mezuniyet, tayin, azil, staj, sıra bekleme, farklı şehir ya da bölgelerdeki ilmi merkezlerdeki derslere katılma, ders verme ve kendini güncel tutma süreçlerini yöneten *mülazemet* sistemi, her ne kadar daha çok müderrislik ve kadılık gibi makamları ve bunlara işaret eden dini-hukuki boyutu kapsasa da, tıp bilgisinin aktarımında da uygun iletişim güzergâhları oluşturuyordu.[4]

Tıp ilminin dolaşımına katkıda bulunan bir başka unsur da Maveraünnehir, İran, Irak, Mısır ve Suriye gibi ilim merkezlerinden İstanbul'a veya önem-

2 Rhoads Murphey, *Osmanlı Tıbbı ve Kültürlerüstü Karakteri (16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla)*, *Osmanlı Bilimi Araştırmaları II*, Feza Günergun (ed.). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, 1998, pp. 263-292.

3 Tuncay Zorlu, "Süleymaniye Tıp Medresesi II", *Osmanlı Bilimi Araştırmaları* IV, nr. 1 (ed.) Feza Günergun (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, 2002), s. 68-67.

4 Mehmet İpşirli, "İlmiye Teşkilatı", *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, ed. E. İhsanoğlu, c. 1, İstanbul: IRCICA, 1994, s. 257-258.

li şehirlere gelen hekimlerdi. Bu ilim adamları kendi kültür havzalarının yazılı-sözlü ve uygulamalı tıbbi birikimlerini payitahta taşıyabiliyorlardı. Misal olarak, 1568 yılında Mısır Beylerbeyi'ne yazılan bir hükümde şöyle deniliyordu:

> ...Hâliya mahrûsa-i Mısır'da olan tabiblerden Seriüddin ve Ahmed nâm kimesneler ilm-i tıbda maharetleri ve her veçhile fenlerinde hazâkatleri istisma olunmağın buyurdum ki vusul buldukta ehil kimesnelerden tetebbu ve tecessüs idüb göresin her kangısı ilm-i tıbda hâzık ve mahir olub südde-i saadette hidmete kadir ise atebe-i ulyâma gönderesin...[5]

Bu birikimi oluşturan unsurlara Avrupa ve çevre havzalardan gelen yabancı seyyah ya da gözlemcilerin bilgi alışverişi de dâhil edilebilir. Ayrıca savaşlar, özellikle de deniz savaşları esnasında ele geçirilen gemilerdeki tıp araç-gereçleri, kitaplar ya da savaş esirleri de bu terakümde dolaylı vasıtalar olabiliyorlardı.[6]

Bir başka etkileşim kanalını ise saraydaki danışman hekimler ve Avrupa'dan gelip sarayda istihdam edilen Hristiyan ve Yahudi hekimler oluşturuyordu. Tıpkı, saraydaki muhtelif projelerde *ehl-i hiref* teşkilatı bünyesinde *ad hoc* olarak istihdam edilen *Taife-i Efrenciyan*[7] örneğinde olduğu gibi danışman hekimler de kendi ülkelerindeki en son tıbbi uygulamaları ve birikimi aktarmada önemli roller oynuyorlardı. Kanuni Sultan Süleyman'ın Musevi kökenli danışman hekimlerinden Musa bin Hamon'un diş tababetiyle ilgili Türkçe eseri buna güzel bir örnek teşkil eder. Hatırlanacağı üzere Musa b. Hamun'un babası Joseph Hamon, 15. yüzyılda İspanya'dan göç eden Yahudiler arasında bulunuyordu. Hamon II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim'in danışman hekimliğini yapmıştı. Onun ölümünü müteakip Musa b. Hamun önce Yavuz Sultan Selim'in, sonra da Kanuni Sultan Süleyman'ın saray hekimliği görevini babasından devraldı. Onun ölümünün ardından ise oğlu

5 Ahmet Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, Enderun Kitabevi, 1988, s. 3-4.

6 Osmanlı gemilerindeki tıbbi tedavi uygulamaları için bkz. Miri Shefer Mossensohn, "Medical Treatment in the Ottoman Navy in the Early Modern Period", *Journal for Economic and Social History of the Orient*, 50 (Güz 2007), s. 548-562; *Osmanlı Tıbbı: Tedavi ve Tıbbı Kurumlar 1500-1700*, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

7 Rhoads Murphey, "Osmanlıların Batı Teknolojisini Benimsemedeki Tutumları: Efrenci Teknisyenlerin Sivil ve Askeri Uygulamalardaki Rolü", *Osmanlılar ve Batı Teknolojisi: Yeni Araştırmalar, Yeni Görüşler*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, s. 7-20.

Joseph Hamon, II. Selim döneminde kısa bir süre saray hekimliği görevini sürdürmüş, fakat babası kadar meşhur olamamıştı.[8]

Hekimbaşılık kurumu, tıp bilgisinin kurallara uygun bir şekilde icra edilmesinde önemli işlevler görüyordu. Hekimbaşılar ayrıca, tıp literatürünün oluşturulmasında, tıp bilgisinin ve uygulama ve dolaşımında da yetki sahibiydiler. Sahte hekimlerin, ehliyetsiz esnafın, eczacıların, şifacıların zaman zaman kendilerini tabip yerine koyarak hasta tedavi etmeye kalktıkları durumlarda hekimbaşılar yaptıkları imtihanlarla ehil sağlıkçıları diğerlerinden ayırt etme ve gerekli cezaları uygulamada tam bir otorite sahibiydi. Devlet de hekimbaşılar aracılığıyla bu tür uygulamalar içerisine giren yetkisiz kişileri cezalandırıyordu. Mesela 5 Ocak 1573'te Hekimbaşı Garsüddinzâde Şemseddin Mehmed Efendi, meslekten olmadığı halde dükkân açıp doktormuş gibi tedavi hizmeti veren ve sonuçta insanların sağlığına ciddi zararlar veren bazı cahil kişilere karşı bir kampanya yürüterek, İstanbul Kadısı marifetiyle, bu kişileri sorgulatıp, meslek ehli olanlara icazet verdirmiş, diğerlerini ise cezalandırmıştı. II. Selim'in, Hekimbaşı Garsüddinzâde Muhyiddin Efendi'nin kendisine ulaştırdığı şikâyetler üzerine irat ettiği 1573 tarihli hüküm özetle şöyleydi:

> ...Bazı kimesneler cerrâh ve tabîb ve kehhâl adına gezüb hengâme ve dükkânlarda oturup mücerred celb ve ahz içün Müslümanlara tıbba muğayir ve hikmete muhalif katil şerbetler ve zehirnâk müshiller verüp veâdet-i âleme muhalif yâreler açub ve gözler dahi üslubsuz yapışub muhalif otlar koyub, Müslümanların mallarına ve canlarına zarar irüşdirüb...[9] Yine İstanbul Kadısı'na yazılan 1581 tarihli bir hükümde ise şöyle deniliyordu: ...Ehl-i hireften olmayub nâehil iken attar dükkânına geçüb Müslümanlara bey' ettiklerü edviyeyi yanlış virüb küllî fesâda müddei olduklarından maadâ bazı tekâlif-i örfiyye vâki oldukta biz attar değilüz deyu muâvenet itmeyüb fukaraya gadr ederler... [10]

Saraydaki ilmiye ve imparatorluk teşkilatına dâhil olan tüm sağlık personelinin başı olan hekimbaşılar, hükümdar ve ailesinin de özel hekimliğini yapıyorlar ve hatta saray mutfağındaki malzemelerin satın alımına da müda-

8 Ahmet Zeki İzgöer, *16. Yüzyıl Osmanlı Tabibi Musa Bin Hamon ve Diş Tababetine Katkısı*, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2012. Musa b. Hamon hakkında önenmli bir çalışma için bkz. Uriel Heyd , "Moses Hamon, Chief Jewish Physician to Sultan Süleyman the Magnificenté, *Oriens*, vol. XVI, 1963, s. 152-170.

9 Ahmet Refik Altınay, *Onuncu Asr-ı Hicride İstanbul Hayatı*, s. 62.

10 Ahmet Refik Altınay, a.g.e., s. 63-64.

hil oluyorlardı. Saray için çalışan hekimbaşıların yanı sıra harem ahalisi için çalışan ve cinsiyet ayrımı yapmadan teşhis ve tedavi çalışmalarını yürüten üst düzey hekimler de mevcuttu.[11] 16. yüzyılda görev yapmış olan önemli hekimbaşılar arasında Muhyiddin Mehmed, Hacı Hekim, Ahi Çelebi, Sinanüddin Yusuf, Keysuni Bedreddin b. Mehmed, Garsüddinzâde Mehmed Muhyiddin, Yusuf Sinan, Üskülüplü Şemseddin gibi kayda değer isimler bulunuyordu.[12]

Hiç şüphesiz tıbbi kültür aktarımının en önemli kaynaklarında biri de hekimbaşılar arasında dolaştırılan kitaplardı. 1575'te Hekimbaşı Molla Kasım'a iç hazineden verilen ve onun da yeni Hekimbaşı İsa Çelebi'ye 1580'de devrettiği muhtelif konularda yazılmış (tefsir, fıkıh, gramer, zooloji, botanik, astronomi, tıp) 66 cilt kitaptan oluşan bir liste dönemin en önemli tıp kitaplarını hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Kitap listesine bakıldığında bunların 18 cildinin İbn-i Sina'nın *Kânun fi't Tıb* isimli eseri ve ona yapılan şerhlerden oluştuğu görülür. İbni Nefis'in *Mu'cez al Kânun fi't Tıb*'bı, İbn Baytar'ın *Müfredât'ı*, Ebubekir er-Râzi'nin *Mansurî*'si ve *Kitâbu'l Hâvî*'si, Hipokrat'ın *Fusul*'üne yapılan şerhler, Hacı Paşa'nın *Şifâu'l Aksâm*'ı ve Zehravî'nin *Kitâbu't-Tasrif*'i (Cerrahlık ve tıp araç-gereçleri) listedeki diğer önemli tıp kitapları arasında yer alır. İbn Sina'nın *Kânun* kitabına yapılan şerh ve özetler, mevcut bilginin sürekli tekrarlandığı ve herhangi bir katkı yapılmadığı izlenimine yol açsa da, şerhlerin ilim adamları için kitabın yazarını eleştirme, düzeltme, bilgiye yeni eklemeler yapma ve asrın idrakine ve bilgi düzeyine takdim etme gibi adı konmamış rolleri olduğu da unutulmamalıdır.[13]

Hekimbaşılar arasında dolaştırılan kitaplarının yazılı tıp külliyatının tamamını teşkil ettiğini söylemek pek de doğru olmaz. Halk arasında, meraklılar ya da sıradan insanlar arasında da böyle bir paylaşım ilişkisi olduğu düşünülebilir. Zira özellikle 16. yüzyılda İstanbul'daki sahafların bu türden bağlantılar için önemli bir merkez görevi gördüğü anlaşılmaktadır.[14]

Tıp uygulamalarının ve tedavi pratiklerinin bir de kurumsal boyutu vardı. 16. yüzyıla gelindiğinde Osmanlıların 14. ve 15. yüzyıllardan devraldığı sağlık

11 Miri Shefer Mossensohn, "A Sick Sultana in the Ottoman Imperial Palace: Male Doctors, Female Healers and Female Patients in the Early Modern Period", *Journal of Women of the Middle East and the Islamic World* 9 (2011) 281–312.

12 Ali Haydar Bayat, *Osmanlı Devleti'nde Hekimbaşılık Kurumu ve Hekimbaşılar*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1999, s. 7, 8, 216.

13 T. Zorlu, "Süleymaniye Tıp Medresesi II", s. 87-90.

14 İsmail E. Erünsal, *Osmanlılarda Sahhaflık ve Sahhaflar*, İstanbul: Timaş, 2013.

kuruluşları arasında, Bursa Yıldırım Dârușşifâsı (14. yy), Edirne Cüzzamhânesi (15. yy), Edirne Dâruşşifası (15. yy), ve Fatih Dâruşşifâsı (15. yy) gibi önemli müesseseler bulunuyordu. 16. yüzyılda mevcut olan kuruluşlara ilave olarak yenileri yapıldı. Osmanlıların meydana getirdiği yeni kuruluşlar içerisinde Yavuz Sultan Selim tarafından yaptırılan ve Miskinler Tekkesi olarak bilinen Karacaahmet Cüzzamhânesi (Leprozörisi) (1514), Kanuni Sultan Süleyman tarafından merhum validesi Ayşe Hafsa Sultan adına yaptırılan Manisa Hafsa Sultan Bîmâristanı (1539), Kanuni Sultan Süleyman'ın eşi ve hasekisi Hürrem Sultan namına yaptırdığı külliyenin bir bileşeni olan Haseki Dâruşşifâsı (1550), II. Selim'in hasekisi ve III. Murad'ın annesi Nurbanu Sultan Kadınefendi tarafından Üsküdar'da yaptırılan külliyenin bir parçası olan Toptaşı Atik Valide Bîmarhanesi (1583) ile Kanuni döneminde inşa edilen Süleymaniye Dâruşşifâsı ve Tıp Medresesi yer alıyordu (1556).[15]

16. yüzyılın tıp alanına yaptığı belki de en önemli katkı, Süleymaniye Külliyesi bünyesinde bir Tıp Medresesi ile Dâruşşifâ'nın inşa edilmiş olmasıdır. Tiryakiler Caddesi'nde 12 odalı olarak inşa edilen ve daha önceki sağlık kuruluşlarından farklı olarak bir bîmâristan, dârüşşifâ ya da hastane değil, tıp eğitimini önceleyen bir "tıp medresesi" hüviyeti taşıyan bu tıp kurumunun müderrisliğine 60 akçe maaş ile Hassa tabiplerinden İzmitli hekim İsa oğlu Ahmet Çelebi getirilmişti. Burasının müderrisi hassa hekimbaşılığından bir derece aşağı kabul ediliyor, hekimbaşılığa namzet olacak kadar ihtisas sahibi olanlar bu makama getiriliyordu. Öğrenci olarak 8 danişmend, akademik ve hizmetli personelin derse devam durumunu kontrol eden bir noktacı, temizlik ve kapıcılık hizmetlerinden sorumlu birer ferraş ve bevvab bulunuyordu. Ayrıca vakfiye şartında belirtildiği üzere, bu aslî personelin yanında buraya hocasıyla birlikte dışarıdan gelen ve sonra dânişmendliğe geçen çıraklar ile stajyer tabip ya da pratisyen hekim mahiyetindeki şâkirdler de bu medresede görev almışlardır. Tıp eğitimini herhangi bir yerde bir tabibin yanında usta-çırak ilişkisi içinde tamamlamış, ancak bunu yetersiz bularak mevcut bilgisini artırmak ya da ileride meslekî terfi ve terakkîsi için referans olabilecek teorik bir eğitim disiplininden geçmek için buraya dışarıdan gelip ders gören ya da derslere dinleyici olarak katılan Müslüman-gayrimüslim meraklılar da vardı. Tıp Medresesi'nin bu yapısı, onu tıbbi bir otorite haline getirmekle kalmıyor aynı zamanda farklı tıp kurumları ve gelenekleriyle bilgi paylaşımına da açık hale getiriyordu[16].

15 Bedi N. Şehsüvaroğlu, Ayşegül Erdemir Demirhan, Gönül Cantay Güreşsever, *Türk Tıp Tarihi*, Bursa: 1984, s. 69-81; Gönül Cantay, *Anadolu Selçuklu ve Osmanlı Daruşşifaları*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi, 1992.

16 Keml Edip Kürkçüoğlu, *Süleymaniye Vakfiyesi*, Ankara: 1962, s.

Burada, geleneksel tıp kitapları ile meşhur hekimlerin kitapları okutuluyor; bu hekimlerin uyguladıkları yöntemler takip ediliyordu. Müderrislerin, anlayışlı, ferasetli, sezgileri yüksek, fiziksel olarak engeli olmayan, tıp ilminin tüm inceliklerine vakıf, bildiklerini aktarmada başarılı ve *ilm-i mîzan*[17] olarak nitelenen mantık ilmine hakim olmaları isteniyordu. Tıp ve cerrâhî eğitimi haftada iki gün teorik ve uygulamalı olarak veriliyordu. Teorik dersler Tıp Medresesi'nde, uygulamalar Dârușșifâ'da icra ediliyordu. Anatomi dersleri iskelet modelleri üzerinden uygulamalar eşliğinde görülüyordu. Ayrıca önemli tıp kitaplarının takibi, klinik gözlemler, hastalıkların tetkiki ve ilaçların hazırlanması önemli tıbbi aktiviteler arasındaydı.[18]

Süleymaniye Külliyesi'nin batı kısmında Tıp Medresesi'nin hemen yanında bir Dârușșifâ/Bîmâristan bulunuyordu. Osmanlı hastahane hiyerarşisinin en üstünde yer alan bu dârușșifa 30 odalı, 2 avlulu, 40-50 yataklı bir hastane görünümünde olup, 28-30 kişilik çalışanlar kadrosuna sahipti. 3 tabip, 2 kehhal (göz doktoru) ve 2 cerrahtan oluşan hekim kadrosunun yanı sıra, 1 aşşâb (ilaç yapımında kullanılan bitki köklerinin bilgisine sahip kişi), 2 edviye-kûb (basit drogları kol gücüyle döverek hazırlayan kişi), tabbâh-ı eşribe (hekimin talimatı doğrultusunda şurupları hazırlayan kişi), 1 edviye kilercisi (basit ve karma ilaçları muhafaza etmekle görevli kişi), 1 edviye vekilharcı (gerekli malzemeleri temin eden kişi), 1 dârușșifa kâtibi, 1 dârușșifa bevvabı (kapıcısı), 2 tabbâh-ı et'ime (hekimlerin talimatları doğrultusunda hastalar için yemek hazırlayan görevli), 1 kâsekeş (yemek servisi yapıp gerekli temizliği yapanlar), 4 kayyım (güler yüzlü, güçlü hastabakıcılar), 2 ferraş, 4 âbrîzi (hela temizleyicisi), 2 câme-şûy (hastaların çamaşırlarını yıkayan ve yataklarını temiz tutan kişi) ve 1 dellak-berberden oluşan geniş bir çalışanlar grubu mevcuttu. Dârușșifâ genel olarak iki ayrı bölümden oluşuyordu. İlk kısım yukarıda sayılan idareciler, hekimler ve yardımcı görevliler için ayrılmıştı. İkinci bölüm ise hastalara tahsis edilmişti. Burada bir asabiye servisi/sinir hastalıkları bölümü vardı ve burası diğer hastaların bulunduğu mekândan ayrılmıştı. Burada tedavi gören akıl hastalarına karşı hekimlerin sabırlı davranmaları isteniyordu. Ayrıca müziko-terapi de uygulanmaktaydı.[19] Vakfiye şartlarından anlaşıldığına göre burada çalışan tabiplerin her yönden üst düzeyde olmaları istenmekteydi. Buna göre tabipler, tıp ilminin teorik-uygulamalı her tür bilgisine sahip; ilaçların yapımı, kullanımı ve etkilerine dair tüm malumata hâkim; hastalıklar konu-

17 Taşköprülüzade, *Miftahü's-Saade*, C.I, s. 243; Franz Rosenthal, *Knowledge Triumphant*, Hollanda: E.J. Brill, Leiden, 1970, s. 204.

18 T. Zorlu, "Süleymaniye Tıp Medresesi II", s. 78-82.

19 Kemal Edip Kürkçüoğlu, *Süleymaniye Vakfiyesi*, Ankara: 1962, s. 10.

sunda bilgili, kavrayışlı, zeki ve tecrübeli; hastaların mizaç, huy, tabiat ve karakter özelliklerini kolayca kavrayacak düzeyde; hastaya karşı anlayışlı ve merhametli olmalıydılar[20]. Dâruşşifâ, üst düzey bilgi, beceri, karakter ve donanım taşıyan sağlık personeli ve onlara her türlü desteği veren özel seçilmiş yardımcı personeli ile ülke dâhilindeki Müslüman-gayrimüslim herkese ücretsiz sağlık hizmeti sunuyor, dolayısıyla doğru tıp bilgisinin uygulanma, yaygınlaştırılma, meşrulaştırılma ve paylaşılması açısından da özgün katkılar sağlıyordu.

Hem Tıp Medresesi'nde hem de Daruşşifâ'da görev alan tıp personeli (tabipler, hekimler, cerrahlar, kehhaller), genellikle tıp mesleğine intisap etmeden önce, normal medreselerdeki İslâmi ilimleri ve beraberinde okutulan bazı akli ilimleri de tahsil ederlerdi.[21] Dolayısıyla İslâmi ilimlere de vakıftılar. Bu sayede bütüncül bir ilim anlayışının içerisinde kendi mesleklerini icra ederlerdi. Daha sonraki aşamalarda kadılık, müderrislik, hocalık ve kazaskerlik gibi farklı gözüken ancak aynı yetişme tarzından beslenen ilmiye ya da bürokrasi kademelerinde görev yapabilirlerdi. Diğer bir deyişle genel olarak bilginin, özel olarak da tıp bilgisinin dikey ve yatay hareketlerinin her aşamasında kolaylıkla yer alabilirlerdi.

Süleymaniye Tıp Medresesi ve Dâruşşifâsı'ndan yapılan personel tayinleri imparatorluğun her tarafına etki edebilecek nitelikteydi. Burası, imparatorluk bünyesindeki hemen her tür sivil/askeri tıp kurumuna hekim ve cerrah sağlıyordu. Hekimbaşı/Ser-etibba-i hassa namzetlerini yetiştiriyordu. Süleymaniye Tıp Medresesi'nde şakird, danişmend ya da muîd olan biri, aynı anda hassa/saray tabibi olarak da çalışabiliyor, ordu ve donanma gemilerine cerrah ve tabip temin ediyordu. Bununla beraber Fatih Dâruşşifâsı'na ikinci hekim, şakird ve sair personeli seçmekle mesuldü. Diğer taraftan saray ve dâruşşifâlardan Tıp Medresesi'ne müderris tayini dışında bir tayin olmamaktaydı. Buraya tayin edilen tabipler, genellikle hassa tabipleri arasından seçiliyordu.[22]

Tıp medresesi ve Dâruşşifâ'nın kendi başlarına taşıdıkları kurumsal önem dışında bir de külliye mantığı içerisinde gördüğü önemli görevler vardı. Her

20 *Süleymaniye Vakfiyesi*, s. 139-150.

21 Nil Sarı, "Osmanlılarda Tıbhane'nin Kuruluşuna Kadar Tıp Eğitimi" (IX. Tıp Tarihi Kongresi-Ankara 21-25 Eylül 1981) *Kongreye Sunulan Bildiriler,* c. III, Ankara 1989, s. 1280; Yasin Yılmaz, *Kanuni Vakfı ve Süleymaniye Külliyesi (Eğitim-Kültür ve Sosyal Yönü-Başlangıçtan 16. Yüzyıla kadar)*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2002, s. 297-298.

22 T. Zorlu, "Süleymaniye Tıp Medresesi II", s. 65-98.

şeyden öte bu iki sağlık kuruluşu külliyenin diğer mütemmim cüzleriyle büyük oranda etkileşim halindeydiler. Her iki müessesenin kesişim noktasında, hemen tıp medresesinin altında dârulakâkir adını taşıyan bir ecza deposu vardı. Hastaların ilaç ihtiyaçları, hekimlerin gözetiminde buradan karşılanırdı. Ayrıca hastaların, hastalıklarının nekahet dönemini geçirebilecekleri, tedavi sonrası güç-kuvvet toplayabilecekleri bir tabhâne de mevcuttu. Tabhâne aynı zamanda şehir dışından gelen misafirler için üç günü aşmamak kaydıyla konaklama yeri ya da misafirhane görevi de görüyordu. Külliyenin içindeki dâruzziyafe, hamam, cami, medreseler, dârulkurra ve dârulhadis gibi birimlerle de etkileşim içerisinde olan Tıp Medresesi ve Dâruşşifâ ortak kullanım alanları ve aynı külliye ortamını paylaşmanın getirdiği avantajlar sayesinde her bir birim için vizyon paylaşımı da sağlıyordu.

Sonuç itibariyle 16. yüzyılda inşa edilen Süleymaniye Külliyesi içerisinde yer alan Tıp Medresesi ve Dâruşşifâ, kendisinden önceki kadim tıp bilgisinin gözden geçirilerek yeniden üretildiği, geliştirildiği, yaygınlaştırıldığı, Vakıf sistemi ile finanse edilip tabanda ve tavanda meşrulaştırıldığı, yerli-yabancı tıp birikimiyle irtibata geçirildiği ve dolaşıma sokulduğu ilmi merkezlerdi. Ayrıca ilmiye sınıfı, bürokrasi ve hukuk alanlarıyla olan irtibatı sayesinde bütüncül ve faydalı ilim anlayışını temsil ediyordu.

XVI. Yüzyıl Osmanlı Dünyasında Matematik ve Astronomi: Takiyüddîn İbn Ma'rûf ve *Sidretü'l-Münteha* Adlı Eserinde Güneş Gözlemleri

Hüseyin Şen

Doktora Öğrencisi, Matematik Enstitüsü, Utrecht Üniversitesi, Hollanda

I. Giriş

Sultan III. Murad döneminde başmüneccimlik yapmış olan Takiyüddin ibn Ma'rûf, çok yönlü ilmi çalışmalar ile öne çıkan önemli âlimlerimizden biridir. Takiyüddin, başlıca katkılar olarak Osmanlı devrinde ilk ve tek rasathaneyi kurdurmuş, otomatik makinalar hakkında kaleme alınan tek eseri yazmış, çok orijinal altı silindirli bir su pompası ve buhar gücüyle çalışan bir döner makinası icat etmiştir.[1] Bunun dışında Avrupa'dan gelen mekanik saatleri incelemiş ve mekanik saatler konusunda önemli bir eser kaleme almıştır. Birçok konuda orijinal katkıları olan Takiyüddîn, maalesef gereken ilgiyi henüz görememiş ve birçok eseri halen Türkçe'ye tercüme edilmeyi beklemektedir. Takiyüddîn'in en önemli eseri astronomi alanında rasathanenin faal olduğu dönemde kaleme almaya başladığı ama tamamlayamadığı *Sidretü'l-Münteha el-Efkâr fî Melekûti'l-Feleki'd-Devvâr* başlıklı çalışmasıdır. Bu tebliğde, günümüze kadar müsvedde bir müellif hattı ulaşmış olan *Sidretü'l-Münteha*'yı ve bu müsvedde nüshanın bize sağladığı ipuçları ile Takiyüddin'in bu eserdeki Güneş teorisi ile alakalı kısmını nasıl kaleme aldığını, yaptığı gözlemleri, yaptığı hesaplamaları değerlendireceğiz.

1 Takiyüddin'in hayatı için bakınız: Şeşen, "Meşhur Osmanlı Astronomu Takiyüddin el-Râsıd'ın Soyu Üzerine", 165-171. Takiyüddin'in icatlardan bazılarını İstanbul İslâm Bilim ve Teknoloji Müzesi'nde görmek mümkündür. Müzenin beş ciltlik resimli kataloğunu ise http://www.ibttm.org sitesinden Türkçe dahil üç dilde indirmek mümkündür.

II. Hayatı

Takiyüddîn İbn Ma'rûf, 4 Ramazan 932/ 14 Haziran 1526 tarihinde Dimaşk'ta doğdu ve o dönemlerde her ilmiye mensubunun yaptığı gibi ilk olarak Kur'an ilimleri ve Arap dili tahsili yaptı ve sonrasında babası Ma'rûf Efendi dahil Şam ve Mısır'da yaşayan farklı âlimlerden hadis, tefsir, matematik, tıp ve astronomi gibi ilimler okudu. Tahsilini tamamladıktan sonra Dimaşk'ta, Kâhire'de, Tinnis ve Nablus'ta müderrislik ve kadılık görevlerinde bulundu. Babasıyla ilk kez 1550 yılı civarında İstanbul'a gelen Takiyüddin, burada ilim meclislerine katıldı. Daha sonra ikinci kez kısa süreliğine İstanbul'a geldi. Semiz Ali Paşa'nın sadrazamlığı döneminde Edirnekapı Medresesinde müderrislik yaptı. Bu süre Semiz Ali Paşa'nın kütüphanesi ve saat koleksiyonundan istifade etti. Ailesi Mısır'da olduğu için ve Ali Paşa Mısır'a vali tayin edildiği için Kâhire'ye döndü. Takiyüddin, 978/1570 yılında tekrar İstanbul'a geldi. Ertesi yıl Müneccimbaşı Mustafa Çelebi'nin vefatı üzerine, Sultan II. Selim tarafından müneccimbaşı tayin edildi. Bu arada Hoca Sa'duddîn Efendi ile dostluk kurdu ve onun himayesini gördü. 982/ 1574 yılında Tophane sırtlarında bir binada ve Galata Kulesi'nde gözlem yaptı. Sultan III. Murad, Hoca Sa'duddîn Efendi ve Sokullu Mehmet Paşa'nın da teşvikiyle, Takiyüddin için büyük bir rasathane kurmaya karar verdi. Ne yazık ki, zamanın bazı cahil uleması ve bir takım kıskançların dedikoduları yüzünden rasathanenin ömrü uzun olmadı ve padişahın emriyle yıktırıldı. Bu olaydaki en büyük müsebbiplerden birisi Kadızâde Şemseddin Ahmed Efendi Sultan'a "*Ihrâc-i rasad meş'ûm ve perde-i esrâr-ı felekiyyeye küstahâne ittılâa cür'etin vahâmet-i âkibeti meczumdur. Hiçbir mülkte mübâşeret olunmadı ki, mamur iken harab ve bünyan-i devleti zelzele-nâk-ı ınkılâb olmaya*" şeklinde beyanda bulunduğu bir mektup göndermiştir. Bunun üzerine Sultan III. Murad, Kapudân-ı Derya Kılıç Ali Paşa'ya 4 Zilhicce 987/ 22 ocak 1580 Perşembe günü bir hatt-ı hümayun göndererek rasathanenin yıkılmasını emretmiştir.[2]

III. Eserleri

Çok yönlü bir âlim olan Takiyüddîn, astronomi, matematik, fizik, optik ve, mekanik aletler gibi birçok alanda eser kaleme almıştır. Günümüzde bilinen eserlerinin konu dağılımı baktığımızda, Takiyüddîn'in özellikle astronomi alanında hatırı sayılır sayıda eser kaleme aldığı dikkat çekmektedir. Takiyüddîn'in kaleme almış olduğu yaklaşık otuz eserden en az yirmisi ast-

2 İhsanoğlu, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, Cilt I, s. 199-201

ronomi ile alakalı olup, bunlar içerisinde şu üç eser hem ele aldığı konular hem de kapsamları açısından temayüz etmektedir:[3]

- *Sidretü'l-Müntehâ el-Efkâr fî Melekûti'l-Feleki'd-Devvâr*
- *Teshîlu Zîci'l-Âşâriyyi'ş-Şehinşâhîyyeti's-Sânî 'Aşara fî Devleti'l-Osmâniyyeti'l-Murâdiyye*
- *Cerîdetü'd-Dürer ve Harîdetü'l-Fiker*

Söz konusu üç eser, zîc olarak adlandırılan ve astronomik çizelgeler içeren bir tür astronomi el kitabı niteliğindedir. Takiyüddîn'in ölmeden kısa bir süre önce kaleme aldığı *Cerîdetü'd-Dürer* adlı eserini ondalık kesirlere göre düzenlemiş olması, bilim tarihi açısından oldukça önemlidir.[4] *Teshîlu Zîc-i'l-Âşâriyyi'ş-Şehinşâhîyye* olarak bilinen diğer eseri ise, günümüze müellif hattı ile tek bir nüshada ulaşmış olup, Hindistan'ın Patna kentinde bulunan Khuda Bakhsh Kütüphanesi'nde (Khuda Bakhsh Oriental Public Library) 2466 envanter numarasıyla mahfuzdur.[5] Eser, çok az metin içermekte, esas itibariyle çizelgelerden oluşmaktadır. Ayrıca, Takiyüddîn'in zîc türündeki diğer eserlerinin aksine, gezegenlere dair çizelgeler de içermektedir. Eserde fazla metin bulunmaması, bu çalışmanın sistematik bir kitaptan ziyade bir tür not defteri olduğu intibaını uyandırmaktadır. Maalesef bu eserin detaylı analizi henüz yapılmamıştır. [6]

IV. *Sidretü'l Müntehâ el-Efkâr fî Melekûti'l-Feleki'd-Devvâr*

Takiyüddîn'in kaleme aldığı en önemli eser, *Sidretü'l-Müntehâ el-Efkâr fî Melekûti'l-Feleki'd-Devvâr* olup, İslâm astronomi tarihinde nadir rastlanan türden bir eserdir. Zira eserde sadece, Güneş ve Ay'ın herhangi bir tarihteki konumunu hesaplamak için gereken cetveller bulunmamakta, bu cetvellerin temelini oluşturan parametrelerin belirlenmesinde hangi rasat aletlerinin kullanıldığını, nasıl ve hangi yöntemlerle hesap yapıldığını izah eden ve

3 Takiyüddin'in eserlerinin listesi için bakınız : MAOSMIC, s. 333, (no. 1004), OALT, Cilt.1, s. 199–217 (no. 96), OMLT, Cilt. 1, s. 83–87 (no. 47).

4 Eser, Remzi Demir tarafından doktora tezi olarak incelenmiş ve Türkçe 'ye çevrilmiş olup *Takiyüddin'de Matematik ve Astronomi: Ceridetü'd-Dürer ve Haridetü'l-Fiker Üzerine Bir İnceleme* başlığıyla Atatürk Kültür Merkezi tarafından yayınlanmıştır.

5 Yazmanın Khuda Bakhsh Oriental Public Library çevrimiçi kataloğundaki bilgileri için bakınız: http://kblibrary.bih.nic.in/Vol22/Bp058.htm [4-4-2016 ziyaret edildi].

6 Eser hakkında bilgi ve içindeki gözlem tabloların bir listesi için bakınız: Remzi Demir, *Takiyüddîn'de Matematik ve Astronomi*, s. 54-58.

bunu hem teorik hem de pratik yönleri ile anlatan hatırı sayılır uzunlukta bir bölüm de mevcuttur. Fakat çalışmayı nadir kılan en önemli özelliği ise Takiyüddîn'in, kendi yaptığı gözlemler hakkında detaylı bilgiler vermesi ve bu gözlemlerin ne tür aletlerle ve ne zaman yapıldığına dair teknik bilgileri ve gözlem sonuçlarını paylaşmasıdır.[7]

Sidretü'l-Müntehâ'nın, Kandilli Rasathanesi 208 numarada kayıtlı müsvedde müellif hattı da dâhil olmak üzere günümüze ulaşan bütün nüshalarının, Ay'la ilgili kısımda aniden sonlanması, eserin tamamlanamamış olduğu izlemini vermektedir. Eserde bahsi geçen ve tarihleriyle birlikte verilen gözlem bilgilerine bakıldığında, en son gözlemin 1579 yılının eylül ayında yapıldığı anlaşılmaktadır. Buradan yola çıkarak, Takiyüddîn'in eserini, bu tarihten sonra ya da kısa bir süre önce kaleme almaya başlamış olması gerektiği düşünülebilir.[8] Bazı kaynaklarda verilen bilgiye göre, rasathanenin 1580 yılının Ocak ayında yıktırıldığı ve o dönem saraydaki siyasî karmaşa göz önünde bulundurulursa, Takiyüddîn'in bu eseri stres ve baskı altında yazdığı da ihtimal dahilindedir.[9] Koca Sinan Paşa'nın Sultan 3. Murad'a göndermiş olduğu telhislerden birisi, içinde bulunduğu zor durumu teyit eder niteliktedir. Söz konusu telhiste Koca Sinan Paşa, Takiyüddîn'in zındıklıkla suçlandığını, ulemanın kendisini yargılamak istediğini bildirmekte ve onları teskin etmek için Takiyüddîn'in Mısır'a gönderilmesini teklif etmektedir.[10]

Eserin içeriği

Toplam beş bölümden oluşan *Sidretü'l-Müntehâ*'da Takiyüddîn, ilk üç bölümünde eserin ilerleyen bölümlerinde yer alacak olan hesaplamalarda kullanılacak farklı matematiksel teoremleri ve astronomik metotları özetlemekte ve rasat aletlerinden bahsetmektedir.[11] Son iki bölümde ise Güneş

7 George Saliba, aynı türden olan ve daha önce Merâga Rasathanesi'nde kaleme alınmış bir başka eserin önemine tarafından dikkat çekmiş ve eserin içeriğini bir makalesinde tanıtmıştır. İlginçtir ki, Saliba'nın tanıttığı bu eser, Takiyüddin'in kütüphanesinde bulunan ve günümüzde Leiden Üniversitesi Kütüphanesi'nde yer alan nüshadır.

8 *Sidretü'l Müntehâ*'da bilgilerini verdiği Güneş ve Ay gözlemlerinin bir listesi ve astronomik analizi için bakınız: Mozaffari, S. Mohammad ve Steele, John M., Solar and lunar observations at Istanbul in the 1570s, Archives for the History of the Exact Sciences. (2015) 69:343-362

9 Rasathanenin yıkılış tarihi OALT'ın "Takiyüddîn" maddesinde 22 Ocak 1580 olarak verilmektedir. İhsanoğlu, *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi*, Cilt I, s. 201

10 Sahillioğlu, Koca Sinan Paşa'nın Telhisleri, s.215-216

11 Eserin bu kısmı Sevim Tekeli tarafından incelenmiş ve yayınlanmıştır. Bakınız Sevim Tekeli, "Takiyüddin'in Sidretü'l-Müntehâ'sında Aletler Bahsi", Belleten, Cilt 25, 1961, s. 213-238. Takiyüddin'in rasathanesinde kullanılan aletlere dair de-

ve Ay teorilerini ele alır. Takiyüddîn'in yapmış olduğu gözlemlerin verilerini de vermesi açısından bu iki bölüm eserin en mühim kısımlarını teşkil etmektedir. Ayrıca, bu verilerden yola çıkarak, Güneş'in günlük ortalama hareketi ve Güneş yörüngesinin dışmerkezliliği (eccentricity) gibi bir takım önemli parametreleri de tespit eder ve bu parametrelerle de hesaplamaları kolaylaştıran çizelgeler üretir.

Sidretü'l-Müntehâ'da Güneş Teorisi

Takiyüddîn, matematiksel açıklamaları içeren ilk bölümün ardından, Güneş teorisini ele alarak bu teori ile ilgili birtakım önemli parametreleri hesaplar. Hesaplanan parametrelerden bazıları şunlardır: Tropik senenin uzunluğu, Güneş'in günlük ortalama hareketi, Güneş yörüngesinin dışmerkezliliği (eccentricity), Güneşin apojesinin (evç) boylamı, Güneş'in apojesinin ortalama günlük hareketi. Takiyüddîn bu parametreleri hesapladıktan sonra, bunlardan hareketle, senenin herhangi bir günü ve vakti için Güneş'in boylamını hesaplamaya yarayan birtakım çizelgeler ortaya koyar. Bunu, Ay teorisini ele aldığı bölüm takip eder. Daha önce hesapladığı parametreleri, Ay parametrelerinin hesaplamasında da kullanmakla birlikte maalesef Ay'a ait çizelgeleri tamamlayamaz.

Müellif Hattı Bir "Müsvedde" Nüsha (Kandilli Rasathanesi, No. 208)

Sidretü'l-Müntehâ'nın Boğaziçi Üniversitesi Kandilli Rasathanesi Kütüphanesi 208 numaralı mecmuanın içinde yer alan nüshası, İslâm bilim tarihi açısından son derece nadir ve önemli bir kaynaktır. Zira bu nüsha, bir müellif hattı olmanın ötesinde bir müsvedde nüshadır. Dolayısıyla henüz temize çekilmediği için eserin oluşum sürecine dair oldukça ilginç ipuçları içermektedir.

Öncelikle, Takiyüddîn'in yazmış olduğu bazı cümleleri karalayıp noktalı çizgi ile kenarlara çizgi çekerek ya da metinde ekleme yapılacak yere ve sayfanın kenarına numara koyarak, yeni cümleler eklediği görülmektedir. Ayrıca yine metnin kenarlarına yer yer metni açıklayıcı notlar düştüğü ve başka eserlerden alıntılar yaptığı görülmektedir. Bu nüshayı nadir kılan en ilginç özellik ise, Takiyüddîn'in ana metinde verdiği bazı astronomik parametreleri elde ederken yaptığı orijinal hesaplamaların da bu nüshada yer

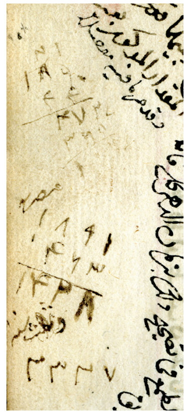
taylı bilgiler veren başka bir eser "Âlât-ı Rasadiyye li-Zîc-i Şehinşahiyye" başlıklı eserdir. Bu eser tıpkıbasımlarıyla birlikte M. Şinasi Tekin, Mustafa Kaçar ve Atilla Bir tarafından yanına hazırlanmış ve 2011 yılında *XVI. Yüzyıl Osmanlı Astronomu Takiyüddin'in Gözlem Araçları – Âlât-ı Rasadiyye li Zîc-i Şehinşâhiyye* başlığıyla İş Bankası Kültür Yayınları tarafından yayınlanmıştır.

2 1
1890
44

472
365

1891
463

1428
سنة ثلث و



Resim 1: *Sidretü'l-Müntehâ*'nın Kandilli 208 numarada kayıtlı müellif hattı nüshasında Güneş yılı uzunluğunun hesaplandığı sayfanın alt kısmında yer alan ve Takiyüddîn tarafından yapılan iki hesaplama.

alıyor olmasıdır. Dolayısıyla bu nüsha, İslâm tarihindeki en önemli astronomlardan birisi olan Takiyüddîn'in çalışma yöntemine dair ufuk açıcı bir bakış açısı sunmaktadır.

V. Örnek Problem: Güneş Yılının Uzunluğunun Belirlenmesi

Kandilli Rasathanesi 208 numarada kayıtlı mecmuanın içinde yer alan müellif hattı müsvedde nüshanın içindeki kenar yazılarının, *Sidretü'l-Müntehâ*'nın parametrik analizinde sağladığı katkıyı bir örnek problem üzerinden göstermek uygun olacaktır. Takiyüddîn, *Sidretü'l-Müntehâ*'nın Güneş teorisini ele aldığı kısmında, kendi yaptığı gözlemlerden yola çıkarak astronomide en temel parametrelerden birisi olan Güneş yılının (tropical year) uzunluğunu hesaplar. Ne yazık ki, Takiyüddîn'in hesapladığı tropik güneş yılı gerçek değere göre 3 dakika fazladır.[12] Nispeten büyük olan bu hata payının neden kaynakladığını tespit etmek için problem detaylı olarak incelendiğinde, Takiyüddîn'in referans olarak seçtiği gözlemin, Batlamyus'un gözlemleri arasında hata payı en fazla olan gözlem olduğu görülür.[13] Zira bu gözlem, tropik senenin uzunluğundaki sapmayı açıklamak için yeterli değildir. Takiyüddîn'in gözlemi dakik olmasına rağmen, yaptığı hesaplamada bir hata vardır. O, *Sidretü'l-Müntehâ*'da, yaptığı hesaplama işleminin nasıl olduğunu genellikle sözel olarak açıklayıp neticeyi sayısal olarak verdiğinden dolayı metinde verilen rakamlardan hatanın nerede oluştuğu an-

12 Muzaffari, Solar and Lunar observation in Istanbul, s.353

13 Batlamyus'un verdiği bazı gözlem verilerinde bulunan hatanın yaklaşık bir gün olmasından dolayı günümüzde bazı araştırmacılar, Batlamyus'un bazı verileri "uydurduğunu" iddia etmişlerdir. Bakınız Toomer, s.138, dipnot 21.



Resim 2: *Sidretü'l-Müntehâ*'nın Kandilli 208 numarada kayıtlı müellif hattı nüshasında Güneş yılı uzunluğunun hesaplandığı bölüm.

laşılmamaktadır. Fakat neyse ki, mesele, müellif hattı müsvedde nüshada Takiyüddîn'in sayfanın alt kısmında yaptığı hesaplama sayesinde açıklığa kavuşmaktadır.

Takiyüddîn, tropik senenin uzunluğunun tespiti için ilk aşama olarak 13 Muharrem 987 (11 Mart 1579) tarihinde yaptığı ilkbahar noktası gözlemini, kendisinden 1439 yıl önce yaşamış olan Batlamyus'un milattan sonra 140 yılında yaptığı ve *el-Macistî* (Almagest) adlı eserinde verilerini verdiği ilkbahar noktası gözlemi ile karşılaştırarak, iki gözlem arasındaki gün sayısını dakik bir şekilde tespit etmeye çalışmaktadır. Batlamyus gözleminin tarihini Mısır takvimini esas alarak, Takiyüddîn ise hem Hicrî hem "Seleucid" olarak adlandırılan takvim üzerinden vermektedir. Bu nedenle de, iki gözlemin mukayesesi için Seleucid takvimde verdiği gözlem değerini ilk olarak Mısır takvimine çevirir.

Takiyüddîn, ilk hesaplamada 1890 Seleucid yılındaki artık gün sayısını belirlemek için "kum hesabı" olarak adlandırılan metotla 1890 yılını dörde böler ve netice olarak 472 günü elde eder. 1890 yılındaki artık günlere tekabül eden bu sayıdan bir seneye tekabül eden 365 gün çıkartıldığında, 107 gün kalır. Netice olarak Seleucid takvimini Mısır takvimine çevirmek için Seleucid takvimindeki bir tarihe 1 sene ve 107 gün (ortalama 1/3 yıl) eklemek gerekmektedir.

İkinci hesaplamada ise, 1890 yılına bir sene ekledikten sonra 463 seneyi çıkarır ve iki gözlem arasında, Mısır yılı olarak, 1428 + 1/3 yılı (سنة و ثلث) elde eder, fakat doğru netice aslında 1440'tır. Sonuç olarak Takiyüddîn'in iki takvimin başlangıç senelerinin aynı olduğunu düşünmesinden dolayı bu farkı gözetmeden işlem yapmış, bu sebeple oluşan hatadan dolayı Güneş yılının uzunluğunu 3 dakika fazla hesaplamıştır. Görüldüğü üzere, Kandilli 208 numaralı müsvedde müellif hattı nüsha, eserde geçen parametre ve hesaplamaların anlaşılması açısından son derece önemli bir eserdir. Nüshada ayrıca çok sayıda karalama ve eklemeler bulunmaktadır (Resim 2). Ayrıca sayfanın alt kısmında yukarıda bahsi geçen ve Takiyüddîn tarafından yapılan iki hesaplama da yer almaktadır.

VI. Sonuç

Takiyüddîn'in *Sidretü'l-Müntehâ*'yı tamamlayamaması, İslâm bilim tarihi açısından büyük bir talihsizliktir. Elimizdeki eser tamamlanmamış haliyle dahi, Takiyüddîn'in İslâm bilim tarihindeki önemini anlamak için yeterlidir. Matematik ve küresel astronomi dâhil birçok önemli alanda teorik altyapıya son derece vakıf olan Takiyüddîn, yeni gözlem aletleri icat etmiş, kendine has bir gözlem programı tasarlamış ve daha dakik gözlemlerden

elde ettiği verileri teorik bilgiyle birleştirerek kaliteli ve özgün bir zîc yazmaya çalışmıştır.

Takiyüddîn'in kaleme aldığı eserlerin günümüze ulaşan nüshalarını ve özellikle müsvedde müellif hattını incelediğimizde görülecektir ki, kendi gözlemlerine dayanarak yeniden hesapladığı bazı temel Güneş parametreleri nispeten dakik olmakla birlikte, hesaplamalarda metot açısından yer yer küçük ama bütün hesaplamaların neticesini barındıran çizelgelerin dakikliğini olumsuz bir biçimde etkileyecek önemli hatalar yapıldığı görülmektedir. Bu hatalar, Takiyüddîn'in eserini tahkik edemeden yarıda bıraktığı veya bırakmak zorunda kaldığı intibaını güçlendirmektedir.

Takiyüddîn'in eserde verdiği son gözlem tarihi 1579 yılının eylül ayı olması ve rasathanenin kaynaklara göre 1580 yılının ocak ayında yıktırıldığını göz önünde bulundurulsa, Takiyüddîn'in bu eseri oldukça zor şartlar altında yazmaya çalıştığı ve tahkik edip bitiremediği düşünülebilir. Koca Sinan Paşa'nın Üçüncü Murad'a göndermiş olduğu Takiyüddîn ile alakalı telhis de, bu ihtimali teyit eder niteliktedir.

Kaynakça

Yazmalar

Sidretü'l-Müntehâ el-Efkâr fî Melekûti'l-Feleki'd-Devvâr, Kandilli Rasathanesi Kütüphanesi, No. 208

Yayınlanmış Kaynaklar

Demir, Remzi, *Takiyüddîn'de Matematik ve Astronomi: Ceridetü'd-Dürer ve Haridetü'l-Fiker Üzerine Bir İnceleme* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı, 2000)

İhsanoğlu, Ekmeleddin vd. (ed.) *Osmanlı Astronomi Literatürü Tarihi (OALT)*, Cilt 1, İstanbul: IRCICA, 1997)

İhsanoğlu, Ekmeleddin vd. (ed.), *Osmanlı Matematik Literatürü Tarihi (OMLT)*, Cilt 1, İstanbul, IRCICA, 1999)

Kaçar, Mustafa, Acar, M. Şinasi, Bir, Atilla, *XVI. Yüzyıl Takiyüddîn'in Gözlem Araçları: Âlt-ı Rasadiyye li Zîc-i Şehinşâhiyye*, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2011)

Sahillioğlu, Halil (ed.), *Koca Sinan Paşa'nın Telhisleri* (İstanbul: IRCICA, 2004)

Saliba, George, *A History of Arabic Astronomy: Planetary Theories During the Golden Age of Islam,* (New York: New York University Press, 1994)

Rosenfeld, Boris & İhsanoğlu, Ekmeleddin, *Mathematicians, Astronomers and Other Scholars of Medieval Islamic Civilization (MAOSMIC)*, (İstanbul: IRCICA, 2003)

Şeşen, Ramazan, "Meşhur Osmanlı Astronomu Takıyyüddin el-Râsıd'ın Soyu Üzerine, *Erdem*, 10 (1988), s. 165-171

Toomer, *Ptolemy's Almagest*, (Princeton: Princeton University Press, 1998)

Topdemir, Hüseyin Gazi, *Takiyüddîn'in Optik Kitabı: Işığın Niteliği ve Görmenin Oluşumu* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı, 1999)

TEFSİR
–
HADİS

Osmanlı'da Entelektüel Dinamizm ve Hâşiye Yazıcılığı: Taşköprîzâde'nin *Keşşâf* Hâşiyesi Örneği

Mesut Kaya

Yrd. Doç. Dr., Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Tefsir tarihinde, Mahmud b. Ömer ez-Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*ının ortaya çıkışı bir dönüm noktasıdır. Nasıl ki kelâm ilmi, Ebû Hâmid el-Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) sonrası felsefî bir renge bürünmüşse,[1] tefsir de Zemahşerî'den sonra dil, belâgat ve kelâm ilimlerinin iç içe girdiği bir şekil almıştır. Bunda Zemahşerî'nin bir dil ve belâgat üstadı olmasının yanı sıra, bir Mutezilî olması etkili olmuştur. Zemahşerî sonrası Mutezile, tarih sahnesinden çekilse de, düşünce dünyasındaki etkilerini sürdürmüştür. Ehl-i Sünnet âlimleri Zemahşerî'nin Mutezilî olduğunu her fırsatta vurgulamakla birlikte, *Keşşâf*ına asla bigâne kalmamışlar, bir yandan onun dil ve belâgate dair görüşlerinden istifade ederken, diğer yandan i'tizâlî görüşlerini tartışmaya devam etmişlerdir. Bu durum *Keşşâf*ın İslâm düşüncesinin temel müracaat kaynaklarından/klasik metinlerinden biri olması sonucunu doğurmuştur.

Hicrî VII. yüzyılda Ahmed İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) Zemahşerî'ye yönelik tenkitleri; Nâsırüddin el-Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Keşşâf*ı esas alarak bir tefsir kaleme almış olması, Ehl-i Sünnet çevrelerinde *Keşşâf*a olan ilgiyi artıran ve onu Kur'ân yorumunda asıl kabul edilen tefsirler mertebesine çıkaran iki önemli etkendir.[2] Bu ilk çalışmalardan sonra, VIII. yüzyılın

1 İbn Haldûn, *Mukaddime: Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî târîhi'l-Arab ve'l-Berber*, nşr. Halil Şehhâte (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1408/1988), I, 591; Ahmet Arslan, *Hâşiye Ala't-Tehâfüt Tahlili* (İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1987), s. 13-16.

2 Bk. Fâdıl b. Âşûr, *et-Tefsîr ve ricâlüh* (Kahire: Mecmau'l-bühûsi'l-İslâmiyye, 1390/1970), s. 97, 98.

ilk yarısında *Keşşâf* üzerine kapsamlı ve derinlikli şerhler yazılmıştır. Şerefüddin Hasan b. Muhammed et-Tîbî (ö. 743/1343), Ömer b. Abdurrahman el-Fârisî el-Kazvînî (ö. 745/1345) ve Yahya b. Kâsım el-Alevî / el-Fâzıl el-Yemenî (ö. 750/1349) gibi isimler *Keşşâf*'ı baştan sona şerh etmişlerdir. Aynı yüzyılın ikinci yarısında dinî ve aklî ilimlerin tamamına ilgi duyan dönemin gözde âlimleri *Keşşâf*'la da ilgilenmiş, eser üzerine çeşitli şerh ve hâşiyeler kaleme almışlardır. Fahreddin el-Çârperdî (ö. 746/1265), Adudüddin el-Îcî (ö. 756/1355), Kutbeddin er-Râzî (ö. 766/1365), Ekmeleddin el-Bâbertî (ö. 786/1384), Cemâleddin Aksarâyî (ö. 791/1388-89), Sa'deddin et-Teftâzânî (ö. 792/1390) ve Seyyid Şerîf el-Cürcânî (ö. 816/1413) bu bilginlerin ilk akla gelenleridir.[3] Yukarıda sözü edilen tefsirin kelâm ilmiyle karışma süreci, kuşkusuz bu isimlerle birlikte önemli bir gelişme kaydetmiştir.

Adı geçen isimlerin oluşturduğu İslâm düşünce geleneği, Osmanlı entelektüel hayatında çok ciddi bir etkiye sahip olmuştur. Osmanlı âlimleri şerî ve aklî ilimlerdeki müstakil çalışmalarının yanı sıra, bu isimlerin müstakil eserleri veya şerh çalışmaları üzerine hâşiye ve ta'likler kaleme almışlardır.[4] Dolayısıyla *Keşşâf* tefsiri ve onun şerh ve hâşiyeleri de aynı entelektüel hayat içinde, ilim ve fikir üretmenin temel dayanaklarından birini oluşturmuştur. Mesela Taşköprîzâde'nin (ö. 968/1561), tefsire dair eserleri tasnifinde İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) tefsirlerine kısaca temas ederken, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ına uzun bir bahis açmasını bunun bir işareti olarak okumak gerekir.[5] Aynı özelliği Kâtip Çelebi'de de görmek mümkündür.[6]

Keşşâf üzerine yapılan çalışmalardan Teftâzânî ve Cürcânî'nin şerhleri, derinlik ve etki bakımından özellikle dikkat çeker. Bu şerhler, önceki *Keşşâf* şerhlerinde geçen tartışma konularını elekten geçirmeleri ve ortaya koydukları yeni tartışma konuları bakımından sonraki *Keşşâf* çalışmaları üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Nitekim Kâtib Çelebi (ö. 1067/1657) Teftâzânî'nin

3 Bk. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat–M. Şerefeddin Yaltkaya (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yay., 1362/1942), II, 1475-1484; Mesut Kaya, *Şerh Ve Hâşiyeleri Bağlamında El-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri -Tefsir Tarihine Bibliyografik Bir Katkı-* (Ankara: İlâhiyât, 2015), s. 111-197.

4 Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600)*, çev. Ruşen Sezer (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2012), s. 184; Sa'duddin Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi)*, Haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 1999), s. 67.

5 Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-ulûm*, çev. Kemaleddin Mehmed Efendi (İstanbul: İkdâm Matbaası, Dersaâdet, 1313), II, 95; krş. Ömer Başkan, "Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Taşköprîzâde'nin *Miftâhu's-Sa'âde* Adlı Eseri", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu*, ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma, 2015), s. 132.

6 Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1475-1484.

şerhi hakkında şunları söylemiştir: "Tahkik, tetkik, meseleler arasında kurduğu ince bağlantı ve ahenk (letâifü't-tevfîk ve'l-telfîk) bakımından eşi benzeri yoktur. Ne var ki *şârih* bununla ömrünün sonlarına doğru meşgul olduğundan fırsatı kaçırmış, ecel gelip çattığı için eseri tamamlamaya muvaffak olamamıştır. Bu kitabı aylar hatta yıllarca tahkik ettim; o, binilmemiş bir kısrak, işlenmemiş bir incidir."[7]

Seyyid Şerif'in şerhi hakkında da benzer değerlendirmeleri görmek mümkündür. Fâtih dönemi âlimlerinden Hatibzâde (ö. 901/1495), Allâme Zemahşerî'nin tefsirinin eşsiz bir tefsir, aynı şekilde Seyyid Şerîf'in tefsir üzerine yazdığı şerhin de çok değerli, benzersiz bir kitap olduğundan söz ettikten sonra şu şiiri inşad etmiştir:

أضاءت به الأقطار شرقا ومغربا
وقد كان بدرا طالعا بين الأنجم
تصدى لاحياء العلوم وقد أتى
ببرهان روح الله عيسى بن مريم

(Onunla aydınlandı doğu ve batı şehirleri
Yıldızlar arasında dolunay gibi
Girişti ilimleri ihyaya
Rûhullah Meryem Oğlu İsa'nın burhanını getirdi.)[8]

Diğer bir Osmanlı âlimi Kınalızâde (ö. 979/1572), "Âlemin kulaklarında bıraktığı yankı sebebiyle, nitelikleri tek tek sayılma gereği duyulmayan; doğuşuyla yıldız ve gezegenleri ışıksız bırakan güneş, gelişiyle devletlûyu susturan sultan" diyerek eseri mübalağalı sözlerle anlatmış; arife tarifin gerekli olmadığını, eserde katı açılmamış orijinal fikirlerin bulunduğunu söylemiştir.[9] Bu değerlendirmeler, bahse konu eserlerin Osmanlı fikir dünyasındaki yansımalarının bir ifadesi olmalıdır.

Eserleri ve fikirleriyle kendilerinden sonraki ilmî hayatı ciddi anlamda etkileyen Teftâzânî ve Cürcânî'nin, gerek ilmî meclislerde aralarında cereyan eden münazaraları, gerekse eserlerinde birbirlerine yönelttikleri itiraz ve tarizleri, ilmî hayatın canlılığını sürdürmesi noktasında önemlidir. Cürcânî'nin *Keşşâf* şerhinde Teftâzânî'nin görüşlerine yönelik tenkit ve itirazla-

7 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn,* II, 1479.

8 Muhyiddin Mehmed Hatibzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'ş-şerîf li'l-Keşşâf,* Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 202, vr. 1b-2a.

9 Kınalızâde Ali Efendi, *el-Muhâkemâtü'l-aliyye fi'l-ebhâsi'r-radaviyye fî i'râbi ba'di âyi'l-Kur'âniyye,* nşr. Walid A. Saleh, "The Gloss as Intellectual History: Hāshiyahs on al-Kashshāf", *Oriens* 41 (2013), s. 255.

rı bunun kayda değer bir örneğini oluşturur. Bir diğer deyişle, Teftâzânî'nin görüşlerinin tartışma ve eleştirisi Cürcânî hâşiyesinin temel karakteristiklerinden biridir. Teftâzânî'nin *Keşşâf* şerhi göz önünde bulundurulmadan Cürcânî'nin *Keşşâf*'ın anlaşılması noktasında ele aldığı çoğu meseledeki açıklamaları ve tartışmaları anlaşılamaz.

Gıyabında Teftâzânî'ye yöneltilen tenkit ve itirazlar karşısında, onun açtığı çığır üzere ilim ve fikir üreten âlimlere Teftâzânî adına cevap hakkı doğmuştur. Haydar el-Herevî (ö. 820/1418),[10] Ali Kuşçu (ö. 879/1474),[11] Hafîd et-Teftâzânî (ö. 887/1482),[12] Mevlânâzâde el-Hıtâî (ö. 901/1495)[13] ve Alâeddin Ali et-Tûsî (ö. 887/1482)[14] gibi âlimler, Teftâzânî'nin *Keşşâf* şerhi üzerine yazdıkları hâşiyelerle Cürcânî'nin görüşlerini tetkik ve tenkit etmişlerdir. Teftâzânî'nin şerhi üzerine hâşiye yazan bu âlimlerin, genelde Mâverâünnehir bölgesinden Osmanlı ülkesine gelip ilim ve tedris faaliyetleriyle meşgul olan ve Osmanlı'daki ilmî hayatın inkişafında önemli rol oynayan isimler olduğu dikkat çekmektedir.

Keşşâf tefsiri üzerinde yürütülen tartışmalar, Teftâzânî şerhi üzerine yazılan çalışmalarla sona ermemiştir. Özellikle Osmanlı âlimleri tarafından, Cürcânî'nin şerhi üzerine kaleme alınan hâşiyeler, *Keşşâf* üzerindeki tartışmalara yeni boyutlar kazandırmıştır. Osmanlı âlimlerinden Molla Abdülkerîm (?),[15] Seyyid Ahmed Kırımî (ö. 879/1474),[16] Hasan Çelebi Fenârî

10 Taşköprîzâde Ahmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1395/1975), s. 37; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 1479.

11 Ali Kuşçu'nun hâşiyesi Mehmet Çiçek tarafından kapsamlı bir araştırmaya konu edilmiş, aynı zamanda eserin tahkikli neşri gerçekleştirilmiştir. *Tefsirde Şerh Geleneği Ali Kuşçu Örneği* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014).

12 Ahmed b. Yahya el-Herevî (Hafîd), *Hâşiye alâ evâili Hâşiyeti'l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 261; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 1479.

13 Hıtâî, *Hâşiye-i Keşşâf li'l-Hıtâî*, Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 6957/3, vr. 66-105.

14 Tûsî, *Havâş alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf*, Beyazıt Kütüphanesi, nr. 697. *Keşfü'z-zunûn* ve onu izleyen eserlerde, hâşiyenin Cürcânî şerhi üzerine yazıldığı bilgisi verilir. Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1479; Edirnevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, thk. Mustafa Özel-Muammer Erbaş (İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005), s. 188; Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn*, nşr. Kilisli Muallim Rıfat–İbnülemin Mahmud Kemal (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi), 1951, I, 737; Mustafa Öz, "Tûsi Alâeddin", *DİA*, 2012, XLI, 433. Ancak tetkiklerimiz bizi eserin Teftâzânî şerhi üzerine hâşiye olduğu sonucuna götürmüştür. Bk. Kaya, *El-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri*, s. 236-240.

15 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1479.

16 Seyyid Ahmed Kırımî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid*, Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, nr. 359; Taşköprîzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, s. 50.

(ö. 886/1481),[17] Muhyiddin Mehmed Hatibzâde (ö. 901/1495), Kemaleddin İsmail b. Bâlî el-Karamânî (ö. 920/1514)[18] Kemalpaşazâde (ö. 940/1514), Pir Muhammed el-Karamânî,[19] Mehdî eş-Şîrâzî (ö. 965/1558),[20] Muhammed b. Abdullah Birgivî[21] ve Taşköprîzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) Cürcânî şerhine hâşiye yazan önemli isimlerdendir. Osmanlı döneminin öne çıkan bu isimleri, Cürcânî'nin haklılığını savunma refleksiyle hareket etmekten daha çok, insaf ve hakkaniyete dayalı bir yöntem izlemişler, yeri geldiğinde Cürcânî'yi tenkit ederek, Cürcânî'nin eleştiri konusu yaptığı bazı noktalarda Teftâzânî'nin haklı olduğunu belirtmekten geri durmamışlardır.

Keşşâf'ın şerh ve hâşiyeleri örneklerinde de görüldüğü şekliyle, şerh ve hâşiye yazım türü, klasik eserleri anlama ve yorumlama çabalarının ürünleri olarak ortaya çıkmıştır. Şerh ve hâşiyelerde, öncelikli amaç İslâm geleneği içinde kurucu metin hüviyeti kazanmış bir eserin anlaşılması ve yorumlanmasıdır. Kuşaktan kuşağa sürdürülen bu anlama ve yorumlama faaliyetiyle, bir yandan ilimlerdeki süreklilik mefhumu yerleşik hâle gelirken, diğer yandan her dönemin ulaştığı ilmî gelişim ve öne çıkan ilmî meselelere çözüm arayışı noktasında bilimsel canlılık sağlanmıştır.[22]

Şerhlerdeki yegâne amaç anlama ve yorumlama da değildir. Bu eserlerin merkezinde temel bir metin olmakla birlikte, çoğu kez temel metni aşan tartışma alanları uç verir. [23] Bir başka deyişle, şârih veya hâşiye yazarı, geleneğe eklemlenme saikiyle, ortaya koyacağı düşünceleri yeni bir eser telifine girişmekten çok, temel bir metin çerçevesinde dile getirir. Böylelikle suya atılan taşın yaydığı halkaların genişlemesi gibi, kurucu metin etrafından inşa edilen her bir şerh ve hâşiye ile ilimler zenginleşen ve derinleşen bir nitelik kazanır.

Özetle bu tür eserler modern dönemde iddia edildiğinin aksine, birer kuru bilgi yığını değil, geçmiş âlimler tarafından ortaya konan fikirlerin insaf

17 Hasan Çelebi Fenârî, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf li's-Seyyid Şerif,* Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 606; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn,* II, 1479; Cemil Akpınar, "Hasan Çelebi, Fenârî", *DİA,* 1997, XVI, 314, 315.

18 Süleymaniye Ktp., Murad Molla, nr. 270; Ziya Demir, *XIII.-XVI. Y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri,* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006), s. 401, 402.

19 Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, nr. 179.

20 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, II, 1480.

21 Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 193.

22 Bk. Dücane Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası –Bir Histografik Eleştiri Denemesi-", *İslâmiyât*, 2/4 (1999), s. 52-55; İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz* (İstanbul: Dergâh Yay., 2011), s. 35.

23 Bk. Hilmi Ziya Ülken, *Türk Tefekkürü Tarihi* (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2007), s. 291.

ve hakkaniyet ölçüleri içinde tenkit, tahkik ve ta'lil edildiği, onlar arasında çıkan ihtilafların mukayese ve muhakemesinin yapıldığı; adâbü'l-bahs prensiplerine,[24] münazara tekniklerine dikkat edilerek delillerin gözden geçirildiği, bu arada dönemin hâkim ilmî anlayışı çerçevesinde görüşlerin taassuptan uzak rahat bir biçimde dile getirildiği bir yazım yöntemidir.[25]

Osmanlı dönemi, İslâm düşüncesinin geçmişten gelen bütünlüğünü önemli ölçüde muhafaza ederek akışını sürdürdüğü bir geleneği temsil eder. Bu gelenek içinde kaleme alınan gerek müstakil eserler, gerekse klasik ve klasik sonrası dönemin kurucu metinleri üzerine yazılan şerh ve hâşiyeler bu akışın sürdürülmesinde önemli bir rol oynamıştır. Özellikle şerh ve hâşiyeler bu dönemin ilim ve düşünce tarihini okumanın kurucu unsuru niteliğindedir.[26] Kaleme alınan müstakil eserlerle ilgili değerlendirmeler bir yana, şerh ve hâşiye türü metinlerle ilgili peşin hükümler, Osmanlı ilim ve düşünce tarihini anlamanın önündeki en büyük engellerden birini oluşturmaktadır. [27] Ön yargılar bir kenara bırakılarak şerh ve hâşiyeler üzerinden Osmanlı ilim ve düşünce tarihini okumak, İslâm düşünce geleneğinin süreklilik ve canlılığını görmek bakımından oldukça sağlıklı sonuçlar ortaya çıkaracaktır. Bu durum, dinî ve aklî ilimlerin tamamında olduğu gibi, modern dönem tefsir tarihi yazımında "kayıp halka"[28] konumunda bulunan Osmanlı dönemi tefsir şerh ve hâşiye yazıcılığı için de geçerlidir.

Taşköprîzâde'nin Şeyyid Şerîf Cürcânî'ye ait *Keşşâf Şerhi* üzerine kaleme aldığı *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf li's-Seyyid Şerîf el-Cürcânî*[29] adlı hâşiyesi de bu türün bilimsel değerini, Osmanlı ilim ve düşünce hayatındaki hem geleneğe sıkı sıkıya bağlı yapıyı hem de geleneği dinamik bir biçimde sürdürebilme becerisini gösteren temsil gücü yüksek bir örneğidir. Bu bakımdan eser incelenmeyi hak etmektedir.

24 Nasîrüddîn Tûsî'nin şerh ve hâşiye yazmanın ahlak ve adabı hakkındaki görüşleri için bk. İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât maa Şerhi Nasîrüddîn et-Tûsî,* haz. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-maârif, t.y.), I, 112; Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz,* s. 52-56.

25 Bk. Arslan, *Hâşiye Ala't-Tehâfüt Tahlili,* s. 18, 19, 375.

26 Walid A. Saleh, "The Gloss as Intellectual History: Hāshiyahs on al-Kashshāf", *Oriens* 41 (2013), s. 218.

27 Ahmet Davutoğlu, "İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divan*, 1996/1, s. 26; Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası", s. 55-73; Mustafa Öztürk, "Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn", Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu,* ed. Mustafa Karagöz (Ankara: Araştırma, 2015), s. 251-253.

28 Cündioğlu, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası", s. 64-69.

29 Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 553.

1. Taşköprîzâde'nin Yakın ve Uzak Kaynakları

Yukarıda dile getirildiği gibi, şerh ve hâşiyelerde görüşlerin bir silsile halinde sürdürülmesi esastır. Daha açık bir deyişle, şerh veya hâşiyede bir metin esas alınmış olmakla birlikte, metnin etrafında örülmüş, metin merkezli üretilmiş görüşlerin kademeli olarak değerlendirilmesi şeklinde bir yöntem gelişmiştir. O bakımdan metne göre geç bir dönemde yazılmış bir şerh veya hâşiye, erken dönemde yazılmış şerh ve hâşiyelere göre tartışma alanlarının daha çok genişlediği bir nitelik kazanmıştır.

Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı göz önünde bulundurulduğunda, Cürcânî şerhinin diğer şerhlere göre nispeten geç bir dönemde yazıldığı, Cürcânî'nin kendine en yakın şârih olan Teftâzânî'den başlamak suretiyle, Tîbî, Fâzıl el-Yemenî ve Kazvînî gibi şârihlerin görüşlerini dikkate alarak metnini inşa ettiği görülür. Bu nedenle Cürcânî, *Keşşâf*'ı başından Bakara suresinin 26. ayetinin tefsirine kadar şerh etmiş olmasına rağmen, önceki şerhlerdeki tartışmaları enine boyuna ele alıp teknik ifadesiyle tahkik ve tenkide ciddi önem verdiğinden oldukça ayrıntılı ve derinlikli bir eser vücuda getirmiş, böylelikle *Keşşâf* şerhleri geleneğinde deyim yerinde ise zirveyi yakalamıştır. Kendinden sonraki çalışmalar üzerindeki etkisi göz önüne alındığında, Cürcânî şerhinin *Keşşâf*'tan sonra, müellifin diğer pek çok eseri gibi ikinci klasik bir metin olma hüviyeti kazandığı söylenebilir.[30]

Aynı durum Taşköprîzâde için de geçerlidir. Taşköprîzâde de hâşiyesini diğer Teftâzânî ve Cürcânî hâşiyelerine göre nispeten geç bir dönemde kaleme almış; bu da ona hem iki şerh üzerine yazılan hâşiyelerdeki görüşleri, hem de Cürcânî'nin referansta bulunduğu veya bulunmadığı şerhleri değerlendirme fırsatı sunmuştur. Bir başka ifadeyle o, merkezde Cürcânî'nin şerhi olmakla birlikte hem kendi dönemine yakın metinleri, hem de uzak metinleri değerlendirme imkânı bulmuştur.

Taşköprîzâde'nin hâşiyesinde görüşlerini özellikle tartışmaya açtığı, kendi dönemine yakın iki Cürcânî hâşiyesi karşımıza çıkmaktadır: Muhyiddin Mehmed Hatibzâde (ö. 901/1495) ile Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1514) hâşiyeleri. Taşköprîzâde, isimlerini zikretmeksizin, hâşiyede ele aldığı hemen her bahiste Hatibzâde ve Kemalpaşazâde'nin görüşlerine referansta bulunmakta, onların görüşlerini tahkik ve tenkit konusu yapmaktadır.

30 Teftâzânî ve Cürcânî'nin kelâm ilmindeki eserlerinin klasikleşme süreci hakkında bk. Ömer Türker, "İslâm Düşüncesinde Klasiklerin Oluşumu ve Değişimi", *İslâm ve Klasik*, Haz. Sami Erdem-M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik, 2008), s. 374, 375.

Daha önce *Keşşâf* şerhleri üzerine hâşiyeleri bulunan Alâeddin Ali et-Tûsî[31] ve Molla Hızır Bey (ö. 863/1459)[32] gibi hocalardan ders okumuş olan Hatibzâde, Fâtih'in kurucusu olduğu Sahn-ı Semân medreselerinin ilk müderrislerindendir. Taşköprîzâde'nin hayatı ve eserleri hakkında ayrıntılı bir biçimde bilgi verdiği Hatibzâde, Edirnevî'nin "ciddi bir tetkikin ürünüdür" dediği Cürcânî şerhine yazdığı hâşiyesini Sultan II. Bayezid'e (1481-1512) hediye etmiştir.[33]

Carullah 202 numarada kayıtlı olan eserin başında, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'ş-Şerîf li'l-Keşşâf* li-Mevlânâ Mehmed Muslihuddin eş-şehîr bi-Hatîbzâde yazılıdır. Altına da İbn Kemâl Paşa'nın bu hâşiye üzerine çeşitli mülahazalarda bulunduğu kaydı düşülmüştür.[34] Hatibzâde, aşağıda serdedilecek tartışmalarda da görüleceği üzere, gerek Cürcânî'nin gerekse diğer şârihlerin görüşlerini ayrıntılı tetkiklere konu etmiş; yeri geldikçe muhalif bir tutum takınarak, nahiv, belâgat, tefsir konularında olduğu kadar kelâmî konularda da görüşlerini delilleriyle ortaya koymuştur. O bakımdan Hatibzâde'nin hâşiyesi önceki şerh ve hâşiyeler etrafında yürüttüğü tartışmalar kadar, sonrakiler üzerinde etkili olması yönüyle de önemlidir.

Taşköprîzâde'nin "kendinden önceki âlimleri unutturdu, çöktükten sonra ilim meclislerini ihya etti, ilimde köklü ve ulu bir dağdı, dünyada eşsiz biri, yüce bilgilerin kaynağıydı" diye medhettiği Şemseddin Ahmed b. Süleyman b. Kemal Paşa (ö. 9401534),[35] *Keşşâf* tarihinde oldukça önemli bir yere sahiptir. Kâtib Çelebi, hâşiyeyi "*Keşşâf*'ın bazı bölümlerine hâşiye yazanlar" arasında zikretmiş, hâşiyenin "İbn Kemal Paşa'nın en güzel teliflerinden biri" olduğunu söylemiş, Arabzâde'nin *Şekâik* hâşiyesini referans göstererek, çoğunun Seyyid Şerif'in şerhine hâşiye olduğu bilgisini vermiştir.[36] Edirnevî, tahkik ve tetkikin fazlaca bulunduğu kıymetli bir hâşiye diye ni-

31 Bk. 14. dipnot.

32 Şemseddin es-Sehâvî, Hızır Bey'in *Hâvâşî alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf* adlı bir eseri olduğunu kaydetmekle birlikte *Keşşâf* hâşiyesinin kime ait olduğundan söz etmez. Bk. Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li-ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dâru mektebeti'l-hayât, t.y.), III, 178. Osmanlı âlimlerinin çoğunlukla Seyyid Şerîf'in *Keşşâf* şerhine hâşiye yazdıkları düşünüldüğünde, bunun da aynı eser üzerine yazılmış olduğu söylenebilir.

33 Taşköprîzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye,* s. 90-92; Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn,* II, 1479; Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, s. 193; Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 385-389.

34 Muhyiddin Mehmed Hatibzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'ş-Şerîf li'l-Keşşâf,* Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 202, vr. 1[a].

35 Taşköprîzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye,* s. 227, 228.

36 Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, I, 1481.

telendirdiği eserde, İbn Kemâl Paşa'nın *Keşşâf* hâşiyelerinin özünü topladığını söylemiştir.[37]

Eserin Carullah 199 numarada kayıtlı nüshasının zahriyesine yukarıdaki bilgiler teyit edilecek şekilde büyük ihtimalle Carullah Veliyyüddin (ö. 1182/1768) tarafından şu kayıt düşülmüştür: "İbn Kemal Paşa diye meşhur âlimin, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin *Keşşâf* şerhine hâşiyesidir. Müellif bu eserde çoğunlukla Hatibzâde'nin Seyyid Şerîf hâşiyesini, zaman zaman da Hıtâî ile Ali Kuşçu'nun Teftâzânî'nin *Keşşâf* şerhine yazdıkları hâşiyeleri, bazen de Molla Haydar'ın Teftâzânî'nin *Keşşâf* şerhi hâşiyesini tenkit etmektedir (yetearradu)."[38] Gerçekten de söz konusu eser incelendiğinde, Kemalpaşazâde'nin öncelikle hocası Hatibzâde'nin görüşleri olmak üzere kendinden önceki hâşiye yazarları ve şârihlerin görüşlerini kademeli bir şekilde değerlendirerek, Cürcânî hâşiyesinde ele alınan meseleleri oldukça geniş bir perspektiften kuşatmaya çalıştığı görülmektedir.

Hatibzâde ve Kemâlpaşazâde'nin yanı sıra, adı geçen Hıtâî,[39] Ali Kuşçu[40] ve Molla Haydar[41] Taşköprîzâde'nin de referansta bulunduğu isimlerdir.

Yukarıda çizdiğimiz çerçeveye uygun olarak, bu yakın metinler yanında Taşköprîzâde'nin görüşlerini değerlendirmeye aldığı uzak metinler ya da şârihler de bulunmaktadır. Teftâzânî başta olmak üzere, daha önce isimlerine yer verdiğimiz Tîbî,[42] Çarperdî,[43] Kutbeddin er-Râzî,[44] Ekmeleddin Bâbertî[45] ve Cemaleddin Aksarâyî[46] bu şârihler arasındadır.

2. Geleneğe Eklenen Güçlü Halka: Taşköprîzâde'nin Cürcânî Hâşiyesi

Taşköprîzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), edebî ve aklî ilimlerin yanı sıra tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi şer'î ilimlerde de söz sahibi olan, Osmanlı döneminin önde gelen bilginlerinden biridir. Bursa, İstanbul, Amasya

37 Edirnevî, *Tabakâtü'l-müfessirîn,* s. 202.

38 Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf,* Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 199.

39 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, Konya Yusuf Ağa Ktp. nr. 553, vr. 8ª, 16ª, 44ª, 46ª, 60ª, 70ª, 74ª.

40 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 52ª.

41 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 60ª.

42 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 17ª, 18ª, 18ᵇ.

43 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 17ª.

44 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 18ᵇ, 20ª, 23ª.

45 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 20ª, 34ᵇ, 36ᵇ, 45ᵇ, 53ª.

46 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 33ª.

gibi Osmanlı'nın merkez şehirlerindeki medreselerde tahsil hayatını tamamlayan Taşköprîzâde, Dimetoka, Üsküp, Bursa ve İstanbul'un muhtelif medreselerinde müderrislik yapmıştır. Bu arada iki farklı dönemde Sahn-ı Semân medreselerinde müderrislik görevini, Bursa ve İstanbul kadılıklarını deruhte etmiştir. Başta *Miftâhu's-saâde* ve *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye* adlı müstakil eserleri olmak üzere pek çok eser telif etmiştir.[47]

Taşköprîzâde'nin talebeliğinde okuduğu kitaplar, gerek Osmanlı'da ilimlerin tahsil ve tedris süreci gerekse onun Cürcânî'nin *Keşşâf* şerhine niçin hâşiye yazma gereği duyduğu hakkında bir fikir verir. Sözgelimi Taşköprîzâde babası Amasya'da müderris iken ondan, Kutbeddin er-Râzî'nin *Şerhu'ş-Şemsiyye*'sini Seyyid Şerîf'in hâşiyesi ile birlikte, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-akâid*'ini Hayâlî'nin hâşiyesi ile birlikte, Mevlânâzâde'nin *Şerhu Hidâyeti'l-hikme*'sini Hocazâde'nin hâşiyesi ile birlikte, Mevlânâ Mes'ûd er-Rûmî'nin *Şerhu Âdâbi'l-bahs*'ini, İsfehânî'nin *Şerhu't-Tavâli'*ini Seyyid Şerif'in hâşiyesi ile birlikte ve Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Metâli'*inin bir kısmını derinlemesine okumuştur. Taşköprîzâde, babasından okuduğu bu eserlerin yanı sıra dayısı, Muhyiddin Fenârî ve Muhammed Kocavî'den, Seyyid Şerif'e ait *Havâşî Şerhi't-Tecrîd*, *Şerhu'l-Miftâh* ve *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserlerin bir kısmını okuduğunu kaydetmiştir.[48]

Taşköprîzâde meşhur Beyzâvî şârihi Muhammed Kocavî'den *Keşşâf*'ın bir kısmını okumuş, Sahn-ı Semân medresesine ikinci kez müderris olarak atandığında da Cürcânî'nin *Keşşâf* hâşiyesini Fâtiha suresine kadar okutmuştur.[49] O günlerde İstanbul kadılığına getirilmesiyle ilmî faaliyetlere bir süre ara vermek durumunda kalan Taşköprîzâde, bahse konu eseri muhtemelen bu tedris döneminde kaleme almıştır. Böylelikle Taşköprîzâde, fıkıh, kelâm, belâgat ilimlerindeki temel metinlere yazdığı şerh ve hâşiyelerin yanı sıra, gerek talebeliği gerekse hocalığı döneminde eserlerine nüfuz ettiği Seyyid Şerîf'in *Keşşâf* şerhine bir hâşiye yazarak, bütünüyle özümsediği ve bir parçası olduğu şerh ve hâşiye geleneğine güçlü bir halka ile eklemlenmiş olmaktadır.

Daha önce de dile getirildiği gibi, Cürcânî *Keşşâf*'ın mukaddimesini, Fâtiha suresi ve Bakara suresinin başından 25. ayetin tefsirini içeren kısmına şerh yazmıştır. Taşköprîzâde ise Cürcânî'nin metninden *Keşşâf*'ın mukaddime-

47 Edirnevî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, s. 210; Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedrü't-tâli' bi-mehâsini min ba'di'l-karni's-sâbi'* (Beyrut: Dârü'l-marife, t.y.), I, 121; Yusuf Şevki Yavuz, "Taşköprîzâde", *DİA*, 2011, XL, 151-152.

48 Taşköprîzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, s. 326, 327.

49 Taşköprîzâde, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*, s. 327, 330.

sine karşılık gelen kısmına, yani Sahn-ı Semân'da okuttuğu bölüme hâşiye yazmıştır.[50] Bizim esas aldığımız hicrî 1007 tarihinde İstanbul'da istinsah edilen Konya Yusuf Ağa nüshası 75 varaktan oluşmakta, nüshanın zahriyesinde "*[Hâşiyetü] Taşköprîzâde alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf li's-Seyyid eş-Şerîf*" yazmaktadır. Bu kısımda müstensih tarafından Taşköprîzâde'nin ilimlerdeki yeri ve eserlerinden söz edilmektedir.[51]

Eser, حمدا لله على توالي نواله والصلاة على محمد وآله diye başlar. Sonra da "el-Fâzıl eş-Şerîf el-Cürcânî, Rabbânî lütfun hala medarı olan (lâ zâle min en yetedârakehü'[l-lutfu'r]-Rabbânî)[52] *Keşşâf*'a yazdığı hâşiyelerinde şöyle demiştir" diyerek,[53] *Keşşâf* tefsirinden sonra Cürcânî hâşiyesinin ulema nezdindeki itibarına işaret eder.

Taşköprîzâde, *Keşşâf* şerhlerinin tamamında gördüğümüz şekliyle hâşiyesinde gerek Zemahşerî'nin gerekse Cürcânî ve diğer şârih ve muhaşşilerin Kur'an ayetleri bağlamında ele aldıkları konuları etraflı bir şekilde tartışma konusu yapmaktadır. Bu tartışmaların özellikle nahiv, belâgat, kelâm ve tefsir gibi ilimler ve bu ilimlerdeki mezhepsel ihtilaflar üzerinde yürütüldüğü görülmektedir.

Söz konusu Zemahşerî'nin tefsiri olunca tartışmaların sıklıkla Mutezile ile Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilaflı konular üzerinde olması şaşırtıcı değildir. Bu, hemen hemen bütün hâşiyelerde özellikle Zemahşerî'nin mukaddimesi üzerinde yürütülen tartışmalarda karşımıza çıkan bir keyfiyettir. Mesela Taşköprîzâde, Cürcânî'nin Zemahşerî hakkında söylediği "Mezhebiyle iftihar ederdi"[54] cümlesini iki rivayetle izah etmektedir. Bu rivayetlerden biri İbn Hallikân tarafından kaydedilen, "Zemahşerî'nin bir arkadaşını ziyarete gittiği zaman, kendisi için izin isteyecek kişiye, 'Ebu'l-Kâsım el-Mu'tezilî geldi de' derdi" rivayeti;[55] diğeri de onun, Mekke'de *Keşşâf*'ı bitirdikten son-

50 Eserin, Süleymaniye Ktp., K. Ragıb, nr. 732; Veliyyüddin, nr. 2025; Şehid Ali Paşa nr. 315 ve Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 553'te nüshaları bulunmaktadır. Bk. Muhammed Abay, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası, Tefsirler, Hâşiyeler, Sûre Tefsirleri, Tercümeler", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sy. 1 (1991), s. 296.

51 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, Konya Yusuf Ağa Ktp. nr. 553, vr. 1b.

52 "el-Lutf" kelimesi bizim esas aldığımız nüshada düşmüştür. Bu kayıt Şehid Ali Paşa nr. 315'e dayanmaktadır. Söz konusu nüshanın özellikleri için bk. Demir, *Osmanlı Müfessirleri*, s. 268, 269.

53 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 1b.

54 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1385/1966), s. 3.

55 Bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru sâdır, 1994), V, 168, 170.

ra, Batha'ya elinde tefsiriyle çıkıp "Ben Mutezilî bir hocayım" dediği rivayetidir.[56] Cürcânî'nin "Zemahşerî'nin bu kitabı 'Arapçanın' ve 'taassubun' kitabıdır"[57] cümlesini ise "Cürcânî'nin birinci nitelendirmeyi, Zemahşerî'nin eserini, Arapçanın inceliklerine dayalı olarak Kur'an ilimlerine tahsis ettiği için, ikinci nitelendirmeyi de onun evliyâullâhı ve Ehl-i Sünnet'i tenkitte aşırı gittiği için ifade ettiği" şeklinde izah etmiştir.[58]

Yukarıdaki rivayetlerin de işaret ettiği gibi Zemahşerî Mutezile mezhebine mensuptur ve o bunu açıkça dile getirmekte, tefsirinde de zaman zaman ayetleri mezhep görüşü doğrultusunda tefsir etmektedir.[59] Bu durum, Ehl-i Sünnet uleması nezdinde tefsirden istifade edilmesi gerektiği fikrinin kuvvet kazanması oranında, tefsirine ihtiyatla yaklaşılması gerektiği zira onun Mutezilî fikirleri gizliden gizliye tefsirinde dile getirdiği fikrinin de yaygınlık kazanmasına neden olmuştur.[60]

Misal olarak Zemahşerî, mukaddimesinin hamdele cümlesinde şunları söylemektedir: "Kur'an'ı telif ve tanzim edilmiş vb. bir kelâm olarak indiren Allah'a hamdolsun. -Söz konusu edilenler ancak başlangıcı olan, ibda edilen şeyin sıfatları; inşâ ve icad edilmiş şeyin özellikleridir.- Önceliği ve kıdemi kendine has kılan, zatı dışındaki her şeyi yoktan yaratılmış olarak nitelendiren Allah'ın şanı yücedir." [61]

Şârihlerin çoğu Zemahşerî'nin bu cümleleriyle halku'l-Kur'an'ı ihsas ettiği yönünde görüş belirtmiş, örneğin Teftâzânî onun bu ifadelerini kesin olarak i'tizâle yormuştur.[62] Cürcânî ise bu tür bir kesinlikten söz edilemeyece-

56 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 2b.

57 Cürcânî'nin bu cümlesi esas aldığımız matbu nüshada olmamakla birlikte, yazma nüshalarda bulunmaktadır. Bk. Cürcânî, *Hâşiyetü Seyyid Şerîf ale'l-Keşşâf*, Riyad Ktp., nr. 2809, vr. 1b.

58 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 2b.

59 Bazı örnekler için bkz. Goldziher, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî*, Ar. çev. Abdulhalim Neccâr (Mısır: Mektebetü'l-hâncî, 1955), s. 148, 149; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu, 2012), s. 104, 105. Zemahşerî'nin Mutezile mezhebinin temel görüşleri çerçevesinde tefsir ettiği ayetlerin oldukça az olduğu görüşünde olanlar da vardır. Bkz. Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburg: Edinburg University Press, 1985), s. 108; Lane, "You Can't Tell a Book by Its Author: A Study of Mutazilite Theology in al-Zamakhsharī's (d. 538/1144) Kashshāf," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 75:1 (2012), s. 51-57.

60 İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*, thk. Muhibbüddin el-Hatîb, (by., 1399), s. 37; İbn Haldûn, *Mukaddime*, I, 555, 556.

61 Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâikı gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1407), I, 1.

62 Teftâzânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 9085, vr. 3b, 4a.

ğini, müellifin sadece bir ara cümle ile bu meseleye temas ettiğini, burada da onun esas maksadının Kur'an'ın mükemmel niteliklerini, icaza dayalı yapısını ve bunun övgüyü gerektirdiğini öne çıkarmak olduğunu, amacının bizzat Kur'an'ın hâdis olduğu iddiasını ispat etmek olmadığını söylemiştir.[63] Göründüğü kadarıyla Cürcânî, Zemahşerî'nin burada kati surette halku'l-Kur'an'ı ihsas ettiği şeklinde bir yoruma gidilemeyeceğini söylemiş olmaktadır.[64]

Taşköprîzâde Cürcânî'nin "ara cümle ile işaret ettiği"[65] ifadesini şerhinde, bu ara cümlenin "söz konusu edilen nitelikler, ancak başlangıcı olan..."[66] cümlesi olduğunu, Zemahşerî'nin meramını (işaretle değil) kelimenin esas manasıyla ve kasti olarak (ed-delâletü bi'l-ibâre bi'l-irâde) dile getirdiğini, söz konusu cümlenin ara cümle olduğu ve hutbenin hitâbete dayandığına işaret olduğu meselesinin ise işaretle de olsa delili gerektirdiğini ifade eder.[67] Bu yorumlarından Taşköprîzâde'nin, müellifin bu cümlelerinde i'tizâlî fikirlerini dile getirdiği görüşünde olanlara katıldığı anlaşılmaktadır.

Taşköprîzâde aynı tartışmanın devamında Cürcânî'nin "Zemahşerî hudûsa (Kur'an'ın sonradan ortaya çıktığına) Allah'ın zatını kıdem sıfatı konusunda ortaklardan tenzih etmek için dikkat çekmiştir, (Kur'an'ın) bir eksikliğinden dolayı değil"[68] cümlesiyle Zemahşerî tarafından dile getirilen "Önceliği ve kıdemi kendisine has kılan Allah ne yücedir!"[69] cümlesini kastettiğini söylemiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi, bu cümleden "Kur'an da dâhil olmak üzere Allah'ın zatı dışındaki her şey hâdistir (sonradan var olmuştur)" çıkarımını yapan çoğu şârihin aksine, Cürcânî bu cümlede Allah'ı tenzih fikrinin öne çıktığı görüşünü benimsemiş gibidir.

Taşköprîzâde, Cürcânî'nin ileri sürdüğü bu görüşe verilen, "Allah'ın zatı dışında kadim varlık görmemek demek, Kur'an'ın hâdis olduğunu söylemektir" şeklinde özetlenebilecek olan cevabı kaydettikten sonra kendi görüşüne şöyle yer vermiştir: "Onun cümleden anladığı iki şarttan oluşmak-

63 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, s. 3; krş. Türker, *Seyyid Şerif Cürcani'nin Te'vil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıkı ve Dilbilimsel Temelleri,* (doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2006), s. 197.

64 Konu hakkındaki tartışmaları için bk. Mesut Kaya, "*El-Keşşâf*'ta Gizli İ'tizâl: ez-Zemahşerî'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'ân Tartışmaları", *AÜİFD,* 56: 1 (2015), s. 107-135.

65 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, s. 3.

66 Zemahşerî, *Keşşâf,* I, 1.

67 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 2b.

68 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, s. 3.

69 Zemahşerî, *Keşşâf,* I, 1.

tadır. Şayet taaddüd-i kudemâ caizse, Kur'an'ın hâdis olmaması da caizdir. Kur'an'ın hâdis olmaması caizse, o zaman onun kadîm olması mümkündür. Ne var ki bu musannifin beyanına göre bâtıldır. Bilindiği gibi şartın doğru olması, sonuçların doğru çıkacağı anlamına gelmez. Musannifin de içlerinde bulunduğu taaddüd-i kudemâyı caiz görmeyenlere göre, birinci şartın öncülünün de doğruluğu imkânsızdır. Sonuçlar da böyledir. Taaddüd-i kudemâyı benimseyenler ise, şayet Kur'an'la kelâm-ı nefsîyi kastediyorlarsa, Eş'arîler'e göre iki şart da iki sonuç da müsellemdir. Fakat ikincinin (...) butlanı imkânsızdır. Musannifin sözünü ettiği konu, kelâm-ı lafzînin hudûsudur. Bu kelâm-ı nefsînin de hâdis olmasını gerektirmez. Şayet Kur'an'la kelâm-ı lafzîyi kastediyorlarsa, Eş'arîler birinci şartın doğruluğunu mümkün görmezler. Çünkü taaddüd-i kudemâ onlara göre kelâm-ı lafzînin değil kelâm-ı nefsînin kadîm olmasını gerektirir. Böylelikle taaddüd-i kudemâ görüşünü ve lafzın da kıdemini benimseyen Hanbelîler'e bir cevap verilmiş olur. Musannif ve şârih açısından ise bu konuda bir problem yoktur."[70]

Görüldüğü gibi Taşköprîzâde, Eş'arîlerin ileri sürdüğü kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî ayrımına, onların birincisini kadîm görürlerken Mutezile gibi ikincisini hâdis gördükleri ve fakat Hanbelîlerin kelâm-ı lafzîyi de kadîm gördükleri meselesine temas etmektedir. Ona göre hem Allah Teâlâ'yı tenzih düşüncesiyle, onun dışındakileri -ve hâdis olandan maksadı kelâm-ı lafzî ise bunu- hâdis gören Zemahşerî ile kelâm-ı nefsîyi kadim gören Cürcânî açısından herhangi bir sorun görünmemektedir.

Zemahşerî'nin tefsiri ile ilgili tartışma konularından biri de, yukarıda İbn Hallikân'ın naklettiği rivayetin devamında kaydedilen, onun tefsirine "el-Hamdü li'llâhi'l-lezî haleka'l-Kur'ân" diyerek başladığı, ancak insanların tepkisinden çekindiği için cümlede geçen "haleka" (خلق) fiilini "ce'ale" (جعل) ile değiştirdiği iddiasıdır.[71] Ancak *Keşşâf* nüshalarında "ce'ale" değil de "enzele" fiilinin bulunması, çoğu kimseyi ilgili rivayete ihtiyatla yaklaşılması gerektiği sonucuna götürmüştür.[72] Cürcânî de, rivayet şayet sahihse ve böyle bir değişiklik yapılmışsa, olumlu bir iş yapılmış olduğunu söylemiş ve meseleyi yedi maddede ele almıştır.[73] Taşköprîzâde'ye göre Cürcânî "şayet

70 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 2^b.

71 İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, V, 168, 170.

72 Konuyla ilgili değerlendirmeler için bk. Lane, "You Can't Tell a Book by Its Author", s. 81; Kaya, "*El-Keşşâf*'ta Gizli İ'tizâl", s. 111-115.

73 Bu yedi madde şunlardır: "1. 'Haleka' fiili özünde 'ihteleka' anlamı taşır ki bu da "uydurdu" demek olur. Her ne kadar niyet bu olmasa da, bu makamda kullanılması güzel olmazdı. 2. Kur'an'ın hâdis oluşu karşı tarafın bakış açısına göre çirkin bir durumdur. Bu nedenle önce onu gizlemeyi, sonra da karşı tarafın kabul

sahihse...” kaydını koymuştur, çünkü Fâzıl el-Yemenî gibi âlimlerin verdiği bilgiye göre Zemahşerî’nin böyle bir değiştirme yapmamış olma ihtimali vardır. Tercih edilen görüş ve İbn Hallikân’ın rivayeti, böyle bir değişiklik yapıldığı ihtimalini doğurmakta, ancak rivayetin tek bir kimseden gelmesi bu ihtimali zayıflatmaktadır.[74]

Taşköprîzâde’nin tartışmaları yürütürken, sıklıkla kendi dönemine en yakın hâşiye yazarlarının da görüşlerine temas edip bunları elekten geçirdiği, burada özellikle Hatibzâde ve Kemalpaşazâde’nin önem arz ettiği dile getirilmişti. Bunun örneklerinden birini, Cürcânî’nin yukarıda sözü edilen yedi maddesine hâşiye yazarlarınca yapılan ve Zemahşerî’nin böyle bir değişikliğe gitmekle ne tür hikmetleri gözetmiş olduğunu dile getiren ilavelerde görmek mümkündür. Mesela Hatibzâde, bunlara “Müellif böyle bir değişiklikle kitabının en başında bir hadisin zâhirine, tevili gerektirecek bir durum olmaksızın aykırı davranmaktan kaçınmıştır; bu da ‘Allah’ın kelâmı olan Kur’an gayr-i mahluktur’ hadisidir” ilavesinde bulunur. Aynı şekilde “bu değişiklikle Allah Teâlâ için getirilecek olan sıfatlar bir dizide (silk) toplanmış olur ki, böylelikle Kur’an’ın hudûsuna delalet edilmiş olur, bunun güzelliği de gizli değildir” şeklinde bir başka ilavede bulunur. Diğer bir ilave ise, “‘inzâl’de Kur’an’ı indirenin şanının yüceliğine işaret vardır; hâlbuki bu ‘halk’ta yoktur” görüşüdür.[75]

Kemalpaşazâde, Hatibzâde’nin ilk görüşünün kabul edilemeyeceğini, zira bu aykırılığın müfessirin mezhebi bakımından zorunlu olduğunu, zaten kendisinin Mutezilî olduğunu açıkça söylemeye özen gösterip bununla meşhur olmakla övündüğünü söylemiştir. Kemalpaşazâde ikinci görüşe de, değişiklik yapılmamış olsa da bu anlamın ortadan kalkmayacağını, zira “telif edilmiş” olarak Kur’an’ın yaratılmış olmasının da onun hâdis oluşuna bir delil olarak getirileceğini, zaten Zemahşerî’nin “müellefen” kaydını ilave

ettiği ve aynı zamanda hâdis oluşu gerektiren öncülleri ortaya koyduktan sonra bunu açıklamayı istemiştir. Aşama aşama ve fark ettirmeden kabul ettirmesi yönüyle bu yöntem daha güçlüdür. 3. Tekrardan kaçınmıştır, çünkü daha sonra Kur’an’ın hâdis oluşuna hükmedecektir. 4. ‘İnzâl’ Kur’an’ın bizim için nimet olduğu anlamına gelir ve ‘haleka’ fiilinden daha çok bize yakındır. 5. Hamd Kur’an’ı yarattığı için değil, onu indirdiği için olur. 6. ‘Enzele’ fiili kendinden sonra gelecek olan ‘nezzele’ fiiliyle aynı kökten gelmesi dolayısıyla daha uyumludur. 7. ‘İnzal’ ve ‘tenzil’ arasındaki beraberlikte, Kur’an’ın levh-i mahfûzdan toptan dünya semasına indirilişine ve yazıcı meleklerin onu kaydedişine, sonra da yeryüzüne 23 yılda peyderpey inişine bir işaret vardır.” Cürcânî, *Hâşiye ale’l-Keşşâf,* s. 4.

74 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti’l-Keşşâf*, vr. 2b,3a.

75 Hatibzâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti’l-Keşşâf*, Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 202, vr. 2b.

etmekle, "inzâl"e de hudûsa delalet edecek bir anlam yüklediğini ifade etmiştir. (Böylelikle Kemalpaşazâde, "enzele", "nezzele" "ce'ale" gibi fiillerin diziminden değil, sadece "enzele" fiilinden de hudûs anlamının çıkarılabileceğini söylemektedir.) Üçüncü görüşünde de yine "Değişiklik yapılmamış olsa da aynı mana verilmiş olurdu; zira müellif sözünün devamında "nezzele" fiilini kullanarak bu manayı verecekti, aynı şeyi tekrara gerek yoktur" şeklinde itiraz etmiştir.[76]

Taşköprîzâde ise Hatibzâde'nin görüşünü tasdik mahiyetinde, Zemahşerî'nin hayatta iken delillerini ortaya koyduğu zaman mezhebinin kabul edileceğine kesin bir güven duyduğunu ve fakat ölümünden sonra insanların kitabından uzaklaşacakları korkusu içine düştüğünde kitabının başına bunu koymaktan kaçındığını ifade etmektedir. Taşköprîzâde ikinci görüşle ilgili olarak da, "Şârihin de dile getireceği üzere, tek başına inzâlde hudûsa delâlet vardır denilebilecek olsa bile hasım (Zemahşerî), halk kelimesinin aksine inzâlde buna imkân vermemektedir. Zira burada makam delil getirme makamı değil hitap makamıdır. Hitap makamında da tercihte bu kadarı yeterlidir" şeklinde izah etmiştir. Ona göre Hatibzâde'nin ileri sürdüğü üçüncü görüş de"enzele"nin "haleka"ya tercihi için bir gerekçedir. Zira bu, sadece Allah'ın şanının yüceliğini ispat için değildir ki, "nezzele" sözü "enzele"ye ihtiyaç bırakmamış olsun.[77]

Görüldüğü gibi, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'a başladığı ilk cümleler üzerine şârihlerce yürütülmüş olan tartışmalardan, yeni görüşler uç vermiş, bu görüşler sonraki kuşaklarca tartışılarak, bunların müellifin veya şârihlerin görüşlerine uygun olup olmadığı üzerinde fikir yürütülmüştür. Sözgelimi Teftâzânî, Zemahşerî'nin "enzele" fiilini kullanmasından onun Kur'an'ın hâdis oluşuna delalet etmek istediği sonucunu çıkarırken,[78] Cürcânî ise tek başına inzâlin hudûsa delâlet ettiğini söylemek için elde bir delil bulunması gerektiği, hâlbuki böyle bir delilin bulunmadığı görüşünü benimsemiştir.[79] Şârihlerin bu görüşleri, hâşiye yazarlarınca daha derinlikli tartışmalara konu edilmiştir. Bunu bir başka örnek üzerinden değerlendirmek mümkündür:

Kazvînî, Zemahşerî'nin ilk cümlesinde geçen "enzele ve nezzele" fiillerini şöyle yorumlamıştır: "[İnzâl ve tenzîlde] Bir mecazın varlığı gerekli olduğuna göre, öncelikle kelâm-ı nefsî sabit olur. Çünkü ilk olarak Allah

76 Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid ale'l-Keşşâf,* Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 199, vr. 1b,2a.

77 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 3a.

78 Teftâzânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 3a, 3b.

79 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf,* s. 7.

Teâlâ'nın [kelâm] sıfatının nüzûlü (nüzûlü sıfatihî), ikinci olarak da bu sıfatın hareketi imkânsızdır. Bu bakımdan daha doğru olan inzâlden maksadın Kur'an'ın levh-i mahfûzda görünür kılınması (izhârı) olmalıdır. Çünkü bu gerçekte yüksekten aşağıya bir harekettir. Buradaki hareket ise manevidir. Yani gizlilikten (kümûn) çıkıp görünür olmak, zamansal değil zâtîdir. Allah Teâlâ'nın ve kalemin levh-i mahfûza olan üstünlüğü tartışmasızdır. Tenzîl ile kastedilen ise onun taşıyıcısını nitelendirmektir. Yani Cebrail'in (a.s) onu çeşitli kereler Hz. Peygamber'e (s.a) indirmesidir."[80]

Teftâzânî, Kazvînî'nin "inzâl" ve "tenzîl"in manevi olduğu görüşün*ü kabul etmez*. Ona göre, telaffuz edilen ve işitilen harflerden oluşan kelâmın bir mahalden indirilmesi demek, onun hakiki anlamda indirilmesi demektir. Nitekim Zemahşerî de hem inzâle hem de Kur'an'a hakikat anlamı vermiş, böylelikle müellef ve munazzam kelimelerini de hakikate yorumlamış, bütün bunlarla da tam anlamıyla hudûsa işaret etmiştir. Ne var ki, inzâlin mecâzî olarak Allah Teâlâ'nın Kur'an'ı levh-i mahfûzda görünür kılmasını ve îcâd etmesini ya da orada korunmuş ve yazılmış suretleri ifade ettiğini ileri sürmek doğru değildir.[81]

Cürcânî de Kazvînî'nin inzâli Kur'an'ın levh-i mahfûzda izhârı olarak gördüğünü, böylelikle Kur'an'ın manevi bir hareketinin olduğunu, bunun da zamansal değil de zâtî olarak gizlilikten sonra ortaya çıkış olduğunu iddia ettiğini söyler. Kazvînî'ye göre buradaki hareket yukarıdan aşağıya rütbe ve şeref yönüyledir. Çünkü vâcibü'l-vücûd'un ve yüce kalemin levh-i mahfûza rütbe bakımından üstünlüğü gizli değildir. Cürcânî'nin Kazvînî'den naklettiğine göre onun bu konudaki yorumu şöyledir: "Kur'an ilm-i ilâhîde gizlidir. Sonra Allah Teâlâ onu akl-ı evvel olan kalem vasıtasıyla nefs-i küll olan levh-i mahfûzda görünür kılmıştır. Bu görünürlük zamansal değildir. Çünkü zaman büyük feleğin hareketinin ölçüsüne göredir. Bu (feleğin hareketi) ise sözü edilen (Kur'an'ın levh-i mahfûzda görünürlüğünden) mertebe olarak sonradır."[82] Cürcânî "Bu görüş, felsefî prensiplere dayanması yönüyle reddedilmelidir", der. Çünkü Kur'an'ın ilm-i ilâhîde olması ezeli olmasını gerektirir. Eğer levh-i mahfûzda görünürlüğü zamansal olarak değil de zâtî olarak gecikmişse Kur'an yine ezeli olur. Şayet hâdis olsaydı ittifakla zaman olarak sonra olurdu. Bu da levh-i mahfûzun da kalemin de kadim olmasını gerektirirdi ki, bu kesinlikle bâtıldır.[83]

80 Kazvînî, *el-Keşf an müşkilâti'l-Keşşâf*, Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 7543, vr. 1ª.

81 Teftâzânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 9085, vr. 3ª, 3ᵇ.

82 Kazvînî, *el-Keşf 'an müşkilâti'l-Keşşâf*, vr. 1ª.

83 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, s. 4; krş. Gümüş, "Cürcânî ve Hâşiye ale'l-Keşşâf'ı", *MÜİFD*, sayı: 5-6, 1987-1988 (İstanbul: 1993), s. 184.

Taşköprîzâde, şârih Cürcânî'nin neredeyse her bir ibaresini ele alarak uzun değerlendirmelere girişmiş, *Keşşâf* şârihlerinden Kutbeddin Râzî, Teftâzânî ve Kemalpaşazâde'nin görüşlerine referansla meseleyi ayrıntılı bir şekilde tahlil etmiştir.[84] Taşköprîzâde öncelikle Cürcânî'nin Sâhibü'l-Keşf (el-Kazvînî) ibaresinde şu açıklamada bulunmuştur: "Şârih (Kazvînî) bu sözlerini, görüşündeki bir zafiyetin farkına vardığından olmalı yeni nüshada asıl metinden çıkarmış, bu görüşleri Cürcânî nakletmiştir."[85]

Bu tartışma içinde Taşköprîzâde, diğer şârihlerden farklı olarak Kur'an'ın inzâli konusunda ortaya koyduğu görüşleriyle Kazvînî'ye yakın bir noktada duran Kemalpaşazâde'nin "kalem" konusundaki görüşüne temas eder. Kemalpaşazâde, "Meramın tamamında, kalem-i âlânın, levh-i mahfûz üzerine üstünlüğünden söz etmeye gerek yoktur. Zira kalem kümûnda değil zuhûrda bir vasıtadır. (Vahyin) yukarıdan rütbe olarak hareketinin varlığı, el-Mûcid Teâlâ'nın rütbesinin yüceliğini beyan için yeterlidir" demektedir.[86] Taşköprîzâde ise ona şu itirazda bulunmaktadır: "Bu, Allah Teâlâ'nın ilminde gizli olanın levh-i mahfûza önceliğinin gerekliliğini belirtmek içindir. Böylelikle (vahyi) izhâr edenin kalem konusunda diğeri üzerindeki kadîmliği söylenmiş olur. Çünkü her ikisi de (kalem de levh-i mahfûz da) külliyette ortaktır. İzhâr edenin levh-i mahfûz konusunda, ikisine göre farklılığı, cüziyyet noktasındandır."[87]

Bu veciz girişten sonra Taşköprîzâde, Cürcânî'nin Kazvînî'den naklen verdiği "sonra Allah onu kalem vasıtasıyla levh-i mahfûzda izhâr etmiştir" cümlesini ele alır. Bundan sonra "Erbab-ı Keşf ve'ş-Şuhûd'un yöntemine göre bu izhârın keyfiyetinin bir mukaddime ile tahkik edilmesi gerektiğini" söyleyerek "kalem", "akl-ı evvel", "a'yân-ı sâbite", "sûretler" gibi kavramlar çerçevesinde meseleyi izah eder. Bu izahlarından sonra ulaştığı sonucu şu şekilde ifade eder: "Bütün bunlardan anlaşılmaktadır ki, kalemin tayin ettiği a'yân-ı sâbite, istidat diliyle varlığa çıkmayı istediği zaman, irade bunları ayırmakta, kudret de gizli mahallerden zuhur sahnesine çıkarmaktadır. Dolayısıyla öncelikle icmâlî külliyete sonra da tafsili cüziyyete inmektedir. Sonra da zaman altındaki dâhili mertebeye inmektedir. Bu ikinci mertebe, levh-i mahfûzda zuhur olup kalemde gizli oluşuna göre sonra, zamana göre de öncedir. Dolayısıyla bu gecikme mertebe yönüyledir. Çünkü küllî nefis, zaman dediğimiz ölçüye önceliği bulunan harekete önceliği bulunan feleğe

84 Bk. Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 5b-7b.

85 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 5b.

86 Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid ale'l-Keşşâf*, vr. 9a.

87 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 6a.

göre öncedir."[88] Bu açıklamalarından Taşköprîzâde'nin de Kemalpaşazâde gibi, Kazvînî'nin görüşlerini reddetmediğini ve Kur'an'ın nüzûl keyfiyetini Kazvînî'ye göre daha teknik terimlerle açıklamaya çalıştığını söylemek mümkündür.

Geç dönem hâşiyelerinde en dikkat çekici husus, hâşiye yazarlarının görüşler arasında muhakemede bulunma esasını ileri düzeyde geliştirmeleri, taraflar arasında hakemlik rolü üstlenmeleridir. Bir başka deyişle hâşiye yazarları, önceki müellif ve şârihlerin görüşlerini bir hakem tavrıyla değerlendirmek üzere müstakil eserler kaleme almışlar, hâşiyelerinde de bu yöntemi yerleşik bir yöntem olarak kullanmışlardır.[89] Bu kabilden olmak üzere Taşköprîzâde, bazen Teftâzânî ile Cürcânî'nin görüşlerini mukayese etmekte ve onlar arasındaki fikir ayrılıklarında uzlaşmacı bir üslûbu benimsemektedir. Mesela Cürcânî'ye göre cevherler ve onlardan oluşan fertler hareket imkânına sahip iken arazlar ister renk gibi parçaları birleşmiş olsunlar ister ses gibi seyyâl (hareketli) olsunlar böyle değildir. Taşköprîzâde, "Bunun, mahallin hareketini izlemeleri nedeniyle arazların hareketini caiz gören ve fakat arazların ancak mecazî olarak hareketle nitelendirileceğini söyleyen Teftâzânî'nin görüşüne bir reddiye olduğu söylenmiştir" der. Taşköprîzâde, "Biliyorsun ki, eğer tâbi iseler arazların hareketi gerçektir" ifadeleriyle söze başlayarak, şârihin soruyu mahalli zikretmeksizin hâlin zahiri üzerine kurguladığını, bunun da arazların hareketinin olumsuzluğunu gerektirdiğini; Teftâzânî'nin ise soruyu mahallin ötesinde arazın varlığının yokluğundan dolayı hâlin hakikati üzerine kurguladığını, bunun da sadece seyyâlin hareketinin olumsuzluğunu gerektirdiğini, dolayısıyla sadece bakış açısı farklılığı olduğunu ifade eder.[90]

Taşköprîzâde'nin bazen de Teftâzânî'yi haklı gördüğü yerlere rastlanmaktadır. Mesela o, Teftâzânî'nin Mutezilî alimler tarafından Kur'an'ın mahlûk oluşunu dayandırdıkları mantık silsilesini izah ederken söylediği (Taşköprîzâde'nin ifadeleriyle) "Kur'an şeriatla sabittir; Kur'an da onun hâdis sıfatlarla nitelendirileceğine delalet eder; o zaman ikincisinin birincisinden ayrı bırakılmaması gerekir; musannif bu hâdis kitabı tefsire giriştiğine göre onun hâdis oluşunu gerektiren bazı niteliklerle başlamıştır"[91] sözünü ve Cürcânî'nin "Bu sözün hiçbir değeri yoktur, zira mucizenin şartı Allah

88 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 6a.

89 Bu konuda yazılmış ayrıntılı bir çalışma için bk. Mesut Kaya, "İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği: *Keşşâf* Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme", *İslâm Araştırmaları Dergisi,* 33: 1 (2015), s. 1-37.

90 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 5a.

91 Teftâzânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, vr. 3a, 3b.

Teâlâ'dan sadır olmasıdır. Kur'an'ın kendisi mucizedir, Hz. Peygamber'in risaletinin tasdikçisidir. Mucize bilinmedikçe şeriatın üzerine kurulduğu nübüvvet sabit olmaz. Böyleyken mucizenin şeriatla sabit olması nasıl mümkün olabilir?"[92] şeklindeki itirazını burada bir "devr"in (kısır döngünün) söz konusu olduğu görüşünü ele alır. Taşköprîzâde, öncelikle Teftâzânî'nin bu görüşünde herhangi bir devrden söz edilemeyeceğini söyleyen Ali Kuşçu'nun görüşleri üzerine değerlendirmede bulunan İbn Kemâl'in izahlarına yer verir.[93] İbn Kemâl'e göre, Teftâzânî, burada bir devrin olmadığı konusunda isabet etmiştir; fakat *Telvîh*'te şeriatın Allah Teâlâ'nın ilmine, kudretine ve kelâmına dayandığını ifade ederek kendisiyle çelişmiştir. Cürcânî, burada devr olduğu görüşünde hata etmiştir, *Mevâkıf* şerhinde isabetli şeyler söylemekle birlikte, şöyle diyerek kendisiyle çelişmiştir: "Öncelikle bilinmelidir ki, Kur'an beşerin kuvveti dışında bir mucizedir. Kur'an'la peygamberin davasının doğruluğu bilinir, peygamberin doğruluğunun Kur'an'la sabit olması devri gerektirmez."[94]

Taşköprîzâde konuyu şöyle değerlendirir: "Zikri geçen (İbn Kemâl) tarafından ileri sürülen değerli şârihin kendisiyle çeliştiği iddiası doğrudur; fakat Teftâzânî'nin kendisiyle çeliştiği iddiası hatalıdır, çünkü onun *Telvîh*'te "Şeriatın kelâma dayandığı" görüşü de vardır, buradaki görüşü ise bildiğimiz kadarıyla "kelâmın şeriata dayandığı"dır, iki görüş arasında bir aykırılık yoktur."[95] Böylelikle Taşköprîzâde, Teftâzânî'nin görüşünde bir kısır döngü olmadığını düşünür ve bu konuda onun haklılığını savunan Ali Kuşçu ve Hıtâî gibi âlimlerle aynı kanaati paylaşır.[96]

Sonuç

Şerh ve hâşiyeler, İslâm ilim ve düşünce tarihinde, klasik eserler ve meselelerin enine boyuna tartışılarak, bilgi kanallarının açık tutulması, düşüncenin herhangi bir kesintiye uğratılmaksızın akışının sürdürülmesi gibi temel bir işlev görmüştür. Osmanlı döneminin ilim ve düşüncede etkin olduğu X/XVI. yüzyılda da bilgi ve düşüncedeki bu akış kesintiye uğratılmadan sürdürülmüş; dönemin ilim ve düşünce dünyasına hâkim olan belli başlı

92 Cürcânî, *Hâşiye ale'l-Keşşâf*, s. 4.

93 Ali Kuşçu, *Hâşiye li-Ali el-Kuşcî alâ Şerhi'l-Keşşâf li't-Teftâzânî*, thk. Mehmet Çiçek (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014), s. 6, 7; krş. Çiçek, *Tefsirde Şerh Geleneği*, s. 190-197; Kaya, *El-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri*, s. 228, 229.

94 Kemalpaşazâde, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid ale'l-Keşşâf*, vr. 15[a,b].

95 Taşköprîzâde, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf*, vr. 8 [b].

96 Hıtâî, *Hâşiye-i Keşşâf li'l-Hıtâî*, vr. 75[a].

eserlerin tedrisi yanında, bu eserlerdeki klasik meselelere yeni yaklaşım tarzları, dönemin bilimsel şartlarının öne çıkardığı bakış açılarıyla tetkiki ve yazım faaliyetlerine konu edilmesi, bilimsel çalışmaların esasını oluşturmuştur. Özellikle hâşiyelerde karşımıza çıkan, klasik meselelerin bir sistematik dâhilinde, hâşiye yazarının yaşadığı döneme kadar geçirdiği bütün serüvenler göz önünde bulundurularak yeniden tartışılması; görüşlerin tutarlılık ve tutarsızlığı, delillerin geçerlilik ve geçersizliği, mantık silsilelerinin iyi teşkil edilip edilmediği gibi hususların ilmî bir üslupla elekten geçirilmesi yöntemi, söz konusu dönemin bilimsel çalışmalarında önemli görülmüştür. Bütün bunlar göz önüne alındığında, bu tür faaliyetlerin ciddi bir bilimsel canlılığı beraberinde getirdiğini tereddütsüz söyleme imkânımız bulunmaktadır.

Osmanlı dönemindeki hâşiye yazıcılığını, ilim ve düşüncedeki dinamik yapıyı takip edebileceğimiz önemli eserlerden olan *Keşşâf* şerh ve hâşiyeleri arasında, Taşköprîzâde'nin Cürcânî şerhine yazdığı hâşiye ciddi bir önemi hâizdir. Pek çok örnek üzerinden göstermeye çalıştığımız gibi bu hâşiye, hem dönemine en yakın Cürcânî ve Teftâzânî'nin *Keşşâf* şerhleri üzerine yazılmış hâşiyelerdeki, hem de bu şerhlerin kucakladığı diğer *Keşşâf* şerhlerindeki tartışmaları bir potada eriterek, ilim ve düşüncede bir hareketlilik meydana getirmiştir. Hâşiye, Taşköprîzâde'nin yakın ve uzak geçmişteki görüş ve tartışmaları özümseyip, kendi telif hususiyetleriyle mezcederek ilim çevrelerine kazandırdığı bir eser olmuş, böylelikle eserde hem hâşiye yazarının ilmî dirayet ve meziyetleri ortaya konulmuş, hem de gelenek ustalıkla geleceğe taşınmıştır.

Tefsir ilmi açısından bakıldığında bu eser, Zemahşerî'nin *Keşşâf*'ı ile başlayıp Fahreddin Râzî'nin tefsiri ve *Keşşâf* üzerine yazılan şerh ve hâşiyelerde sürdürülen kelâmî tefsir anlayışının güzel bir örneğidir. Bir diğer deyişle, adı geçen müfessirlerin yanı sıra Cürcânî ve Teftâzânî'nin *Keşşâf* şerhlerinde karşımıza çıkan kelâm ağırlıklı tefsir anlayışının, tefsir ile kelâm ilimlerinin birbirine geçtiği bir yapının varlığı bu hâşiyede de rahatlıkla görülebilmektedir. Bu bakımdan şerh ve hâşiyelerle ilgili ön yargılar terk edilip, bu türün tefsire katkısı ciddi araştırmaların konusu yapıldığında, tefsir tarihi yazımına da yeni bir perspektif geleceği muhakkaktır.

Kaynakça

Abay, Muhammed, "Osmanlı Döneminde Yazılan Tefsir İle İlgili Eserler Bibliyografyası, Tefsirler, Hâşiyeler, Sûre Tefsirleri, Tercümeler", *Dîvân İlmî Araştırmalar*, sy. 1 (1991), s. 249-303.

Akpınar, Cemil, "Hasan Çelebi, Fenârî", *DİA,* 1997, XVI, 313-315.

Ali Kuşçu, *Hâşiye li-Ali el-Kuşcî alâ Şerhi'l-Keşşâf li't-Teftâzânî*, thk. Mehmet Çiçek, İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014.

Arslan, Ahmet, *Hâşiye Ala't-Tehâfüt Tahlili,* İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 1987.

Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-ârifîn,* nşr. Kilisli Muallim Rıfat–İbnülemin Mahmud Kemal, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1951.

Başkan, Ömer, "Tefsir Tarihi Yazımı Açısından Taşköprîzâde'nin *Miftâhu's-sa'âde* Adlı Eseri", *Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu,* ed. Mustafa Karagöz, Ankara: Araştırma, 2015: 103-135.

Cündioğlu, Dücane, "Çağdaş Tefsir Tarihi Tasavvurunun Kayıp Halkası: Osmanlı Tefsir Mirası –Bir Histografik Eleştiri Denemesi-", *İslâmiyât*, 2/4 (1999): 51-73.

Cürcânî, Seyyid Şerif, *Hâşiye ale'l-Keşşâf,* Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1385/1966.

Çalışkan, İsmail, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara: Ankara Okulu, 2012.

Çiçek, Mehmet, *Tefsirde Şerh Geleneği Ali Kuşçu Örneği*, İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014.

Davutoğlu, Ahmet "İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması", *Divan*, 1996/1: 1-44.

Demir, Ziya, *XIII.-XVI. Y.y. Arası Osmanlı Müfessirleri,* İstanbul: Ensar Neşriyat, 2006.

Edirnevî, Ahmed b. Muhammed, *Tabakâtü'l-m*üfessirîn, thk. Mustafa Özel-Muammer Erbaş, İzmir: Birleşik Matbaacılık, 2005.

Fenârî, Hasan Çelebi, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf li's-Seyyid Şerif,* Süleymaniye Ktp., Fatih, nr. 606.

Goldziher, Ignaz, *Mezâhibü't-tefsîri'l-İslâmî,* Ar. çev. Abdulhalim Neccâr, Mısır: Mektebetü'l-hâncî, 1955.

Gümüş, Sadreddin, "Cürcânî ve Hâşiye ale'l-*Keşşâf*'ı", *MÜİFD,* sayı: 5-6, 1987-1988 (İstanbul: 1993): 177-190.

Hatâî, Nizâmeddin Osmân b. Abdullâh, *Hâşiye-i Keşşâf li'l-Hıtâî,* Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 6957/3, vr. 66-105.

Hatibzâde, Muhyiddin Mehmed, *Hâşiye alâ Hâşiyeti'ş-Şerîf li'l-Keşşâf,* Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 202.

Herevî (Hafîd), Ahmed b. Yahya, *Hâşiye alâ evâili Hâşiyeti'l-Keşşâf,* Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 261.

İbn Âşûr, Fâdıl, *et-Tefsîr ve ricâlüh,* Kahire: Mecmau'l-bühûsi'l-İslâmiyye, 1390/1970.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddime*, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî târîhi'l-Arab ve'l-Berber,* thk. Halil Şehhâte, Beyrut: Dârü'l-fikr, 1408/1988.

İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân,* nşr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru sâdır, 1994.

İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât maa Şerhi Nasîrüddîn et-Tûsî,* haz. Süleyman Dünya, Kahire: Dârü'l-maârif, t.y.

İbn Teymiyye, Takıyyüddin, *Mukaddime fî usûli't-tefsîr,* thk. Muhibbüddin el-Hatîb, by., 1399.

İnalcık, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klâsik Çağ (1300-1600),* çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2012.

Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz,* İstanbul: Dergâh Yay., 2011.

Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*, nşr. Kilisli Muallim Rifat–M. Şerefeddin Yaltkaya, İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1362/1942.

Kaya, Mesut, "*El-Keşşâf*'ta Gizli İʻtizâl: ez-Zemahşerî'nin Tefsir Mukaddimesi Üzerinden Halku'l-Kur'ân Tartışmaları", *AÜİFD,* 56: 1 (2015), s. 107-135.

__________, "İslâm İlimler Tarihinde Muhâkemât Geleneği: *Keşşâf* Hâşiyeleri Merkezli Bir Deneme", *İslâm Araştırmaları Dergisi,* 33: 1 (2015), s. 1-37.

__________, *Şerh Ve Hâşiyeleri Bağlamında El-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri -Tefsir Tarihine Bibliyografik Bir Katkı-* , Ankara: İlâhiyât, 2015.

Kazvînî, Ömer b. Abdurrahmân el-Fârisî, *el-Keşf an müşkilâti'l-Keşşâf*, Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 7543.

Kemalpaşazâde, Şemseddin Ahmed b. Süleyman*, Hâşiye alâ Şerhi'l-Keşşâf,* Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 199.

Kınalızâde, Ali Efendi, *el-Muhâkemâtü'l-aliyye fi'l-ebhâsi'r-radaviyye fî iʻrâbi baʻdi âyi'l-Kur'âniyye,* nşr. Walid A. Saleh, "The Gloss as Intellectual History: Hāshiyahs on al-Kashshāf", *Oriens* 41 (2013): 253-257.

Kırımî, Seyyid Ahmed, *Hâşiye alâ Hâşiyeti's-Seyyid,* Süleymaniye Ktp., Atıf Efendi, nr. 359.

Lane, Andrew J., "You Can't Tell a Book by Its Author: A Study of Mu tazilite Theology in al-Zamakhsharī's (d. 538/1144) Kashshāf," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75:1 (2012): 47-86.

Öz, Mustafa, "Tûsi Alâeddin", *DİA,* 2012, XLI, 432-433.

Öztürk, Mustafa, "Muhammed Hüseyin ez-Zehebî ve *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn", Tefsir Tarihi Yazımı Sempozyumu,* ed. Mustafa Karagöz, Ankara: Araştırma, 2015: 247-274.

Saleh, Walid A., "The Gloss as Intellectual History: Hāshiyahs on al-Kashshāf", *Oriens* 41 (2013): 217-259.

Sehâvî, Şemseddin, *ed-Dav'ü'l-lâmiʻ li-ehli'l-karni't-tâsi*ʻ, Beyrut: Dâru Mektebeti'l-hayât, t.y.

Şevkânî, Muhammed b. Ali, *el-Bedrü't-tâliʻ bi-mehâsini min baʻdi'l-karni's-sâbiʻ,* Beyrut: Dârü'l-marife, t.y.

Taşköprîzâde, Ahmed Efendi, *Mevzûâtü'l-ulûm,* çev. Kemaleddin Mehmed Efendi, İstanbul: İkdâm Matbaası, Dersaâdet, 1313.

__________, *eş-Şekâiku'n-nuʻmâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye,* Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1395/1975.

__________, *Hâşiye alâ Şerhi Dîbâceti'l-Keşşâf,* Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 553.

Teftâzânî, Saʻdüddin, *Hâşiye ale'l-Keşşâf,* Konya Yusuf Ağa Ktp., nr. 9085.

__________, *Şerhu'l-Akâid (Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi),* Haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yay., 1999.

Tûsî, Alâeddin Ali, *Havâş alâ Hâşiyeti'l-Keşşâf,* Beyazıt Kütüphanesi, nr. 697.

Türker, Ömer, *Seyyid Şerif Cürcani'nin Te'vil Anlayışı: Yorumun Metafizik, Mantıki ve Dilbilimsel Temelleri,* (doktora tezi), Marmara Üniversitesi, 2006.

_________, "İslâm Düşüncesinde Klasiklerin Oluşumu ve Değişimi", *İslâm ve Klasik,* Haz. Sami Erdem-M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik, 2008, s. 367-376.

Ülken, Hilmi Ziya *Türk Tefekkürü Tarihi,* İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2007.

Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg: Edinburg University Press, 1985.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Taşköprîzâde", *DİA,* 2011, XL, 151-152.

Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâikı gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl,* Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-Arabî, 1407.

XVI. Asır Osmanlı Yönetiminde Sahâbe ve Ehl-i Beyt Hassâsiyeti

Mehmet Efendioğlu

Yrd. Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Osmanlı Devleti'nde sahâbe ve Ehl-i beyt konusu, devletin kuruluşundan itibaren daha çok ilim ve telif alanında ilmî bir mesele olarak ele alınıp incelenirken, XVI. asrın başlarından itibaren devlet yönetiminin ilgi alanına girmiş ve bu asır boyunca gündemi çok ciddî bir şekilde meşgul etmiştir. Bunda şüphesiz, Doğu'da kurulan Şiî Safevî Devleti'nin Ehl-i beyt taraftarlığı ile sahâbe karşıtlığını yönetim anlayışı olarak benimsemesi, bu anlayışı Osmanlı topraklarına ihraç etmeye kalkması ve devleti ele geçirmeye çalışmasının önemli payı vardır.

1. Osmanlı Yönetiminde Sahâbe ve Ehl-i Beyt Hassâsiyetinin Oluşum Süreci

1.1. Safevî Devleti'nin Kurulması

Safevî Devleti, Safeviyye tarikatinin kurucusu Şeyh Safiyyüddîn İshak el-Erdebîlî'ye (ö. 1334) dayanmaktadır. Güney Azerbaycan'daki Erdebil'de Sünnî esaslara göre kurulan ve Sadreddîn Mûsa (ö. 1392), Hoca Alâaddîn Ali (ö. 1429), Şeyh İbrahim (ö. 1447), Şeyh Cüneyd (ö. 1461), Şeyh Haydar (ö. 1488), Şeyh Sultan Ali (ö. 1494) gibi pîrler tarafından idare edilen tarikat, Hoca Alâaddîn Ali'den itibaren Şiî görüşlere meyl etmeye başlamış, Şeyh Cüneyd döneminde temelli Şiîleşerek siyâsî emeller peşine düşmüş ve Anadolu'ya halifeler göndererek burada yaşayan Kızılbaş Türkmenler arasında yoğun bir çalışma yürütmüş, neticede büyük bir nüfus elde etmiştir.[1]

1 Tufan Gündüz, "Safevîler", *DİA*, XXXV, 451; Mehmet Çelenk, *16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiîliğin Seyri*, Bursa 2013, s. 43 vd.

XV. asrın sonlarında, 1499 yılında tarikatin başına henüz on iki yaşında küçük bir çocuk olan Şah İsmâil (ö. 1524) geçmiştir. Şah İsmâil, on dört yaşına geldiğinde mevcut siyasî ortamdan faydalanarak harekete geçmiş, 1501 yılında yaklaşık bir asırdır Şiî propagandalara hedef olan Anadolu'daki müritlerine Erzincan'da toplanma emri vermiş, bir müddet sonra kendisi de buraya gelmiştir.[2] Erzincan'da bulunduğu dönemde, şeyhlerinin Şah olmak maksadıyla Anadolu'ya geldiğini haber alan Kızılbaş Türkmenler onun etrafında toplandılar.[3] Kısa sürede yaklaşık 7000 kişilik bir ordu teşekkül etti. Şah İsmâil müritlerine Hz. Ali'yi (ö. 40/661) rüyada gördüğünü, kendisine "oğlum" diye hitap ettiğini ve hiç bir şeyden korkmamasını söylediğini belirterek kendine bağladı[4] ve onlarla birlikte Erzincan'dan ayrılarak Azerbaycan üzerine yürüdü. Askerlerinin "Allah Allah, Ali veliyyüllah" nidaları arasında[5] Akkoyunlu topraklarına bir bir sahip oldu, 1501 yılında Tebriz'i ele geçirdi ve Safevî Devleti'ni resmen kurdu.[6]

1.2. Şah İsmâil'in Aşırı Ehl-i Beyt Taraftarlığı ve Sahâbe Karşıtlığı

Tahta oturan Şah İsmâil'in ilk icraatı, Şîîliği resmî mezhep ilan etmek olmuştur. Kaynaklarda belirtildiğine göre o, Perşembe gecesi devlet erkânını toplayıp Şîa adına hutbe okutma konusunu değerlendirmiş, toplantıya katılanlardan bir kısmı Tebriz halkının çoğunun Sünnî olduğunu, uygulamanın beklenmedik tehlikeli sonuçlar doğurabileceğini söylemiş, ancak Şah söylenenleri önemsememiştir. Cuma gününün sabahı Şiî bir müezzin ve hatip bulmuş ve Cuma namazında Tebriz'in merkez câmiinde müezzinin ezanı "Eşhedü enne aliyyen veliyyüllah = ben şehadet ederim ki Ali Allah'ın dostudur" ilavesi yaparak okumasını,[7] hatibin de On iki İmam'ın isimlerini zikrederek Şîa esasına göre hutbe vermesini emretmiş, emri de aynen uygulanmıştır.[8] Bu arada ilk üç halifenin yani Hz. Ebû Bekir es-Sıddîk (ö. 13/634), Ömer b. Hattâb (ö. 23/644) ve Osman b. Affân (ö. 35/656) ile Hz.

2 Faruk Sümer, *Safevî Devletinin Kuruluşu ve Gelişmesinde Anadolu Türklerinin Rolü*, Ankara 1992, s. 18-19. (Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*)

3 Tufan Gündüz, "Şah İsmâil", *DİA*, XXXVIII, 254.

4 Abdülazîz b. Sâlih el-Mahmûd eş-Şâfiî, *Avdetü's-Safeviyyîn*, İsmâiliyye-Mısır 2007, s. 12-13. (Abdülazîz b. Sâlih, *Avdetü's-Safeviyyîn*)

5 Ca'fer el-Muhâcir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İran fi'l-ahdi's-Safevî*, Beyrut 1410/1989, s. 97. (Ca'fer el-Muhâcir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*)

6 Faruk Sümer, *Safevî Devleti'nin Kuruluşu*, s. 22.

7 Hasan Bey Rumlu (ö. 985/1577), *Ahsenü't-tevârîh* (nşr. C. N. Seddon), Baroda, 1931, s. 61. (Hasan Rumlu, *Ahsenü't-tevârîh*)

8 Ca'fer el-Muhâcir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, s. 97.

Âişe bint Ebî Bekir (ö. 58/678) ve Muâviye b. Ebî Süfyân'ın (ö. 60/680) hutbelerde ve dışarıda toplum arasında lanetle anılması talimatını vermiş,[9] tevellâ (Oniki İmam taraftarı olma ve onları sevenleri sevme) ve teberrânın (Ebû Bekir, Ömer, Osman, Âişe ve Muâviye aleyhtarı olma ve onları sevenleri sevmeme) devlet politikası olarak uygulanmasını kararlaştırmıştır.[10]

Şah İsmâil çıkardığı emirlerle, daha önce Büveyhîler tarafından uygulanıp terk edilen Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) şehîd edildiği günde matem tutulması geleneğini yeniden başlatmış,[11] Gadîr-i Hum gününü bayram kabul etmiş, Hz. Ömer'in şehâdet tarihini de bayram ilan ederek kendisine lanet okunan kutlamalar yaptırmıştır.[12] Bu arada ilerleyen dönemde Irak ve Meşhed'deki Şiî imamların türbelerini tamir ettirmiş, On iki imam adına paralar bastırmıştır.[13] İcrâatlarına karşı çıkanlar takip edilmiş, herhangi bir şey demeyenler sorgulanmak suretiyle görüşü ortaya çıkarılmış, Şiî inançlar kılıç zoruyla kabul ettirilmeye çalışılmış,[14] uymayan ve aksine hareket edenlerin katledilmesi talimatı verilmiştir.[15] İntikal eden bilgilere göre, bu talimatı yerine getirmek için Tebriz halkı gruplar halinde şehir meydanına getirilir, önce Şiî fıkhı anlatılır, daha sonra şeyhülislâmın nezaretinde topluca mezhep değiştirme işlemi yapılırdı.[16] Bu dönemde Tebriz'de nüfusun üçte ikisi Sünnî idi. Buna rağmen Şah İsmâil'in bu talimatları uygulanmış, uygulamaya Sünnî ulemadan karşı çıkanlar şehîd edilmiş, bir kısmı ise Osmanlı topraklarına sığınmıştır.[17]

9 Hasan Rumlu, *Ahsenü't-tevârîh*, s. 61. Ezana "Eşhedü enne Aliyyen veliyyüllah" lafzının ilave edilmesi fikri daha önce hicrî III. (IX) asırda bazı aşırı Şîa taraftarlarınca da gündeme getirilmiş, ancak pratikte pek uygulanmamış, bunu ilk olarak Şah İsmâil kalıcı bir şekilde tatbik etmiştir. Bkz. Ali el-Verdî, *Lemehât ictimâ'iyye min târîhi'l-Irak*, Kum 1371-1413, I, 59 (Ali el-Verdî, *Lemehât ictimâ'iyye*); Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *el-Fikru'ş-Şiî ve'n-nezeâti's-sûfiyye hattâ metlâli'i'l-karni's-sânî aşer el-hicrî*, Bağdad 1386/1966, s. 415. (Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *el-Fikru'ş-Şiî*)

10 Kemal es-Seyyid, *Nüşûü ve sukûtu'd-devleti's-Safeviyye*, Kum 1426/2005, s. 27. (Kemal es-Seyyid, *Nüşû' ve sukût*)

11 Ali el-Verdî, *Lemehât ictimâ'iyye*, I, 59; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *el-Fikru'ş-Şiî*, s. 415.

12 Abdülazîz b. Sâlih, *Avdetü's-Safeviyyîn*, s. 26 vd.

13 Tufan Gündüz, "Şah İsmâil", *DİA*, XXXVIII, 255.

14 Kemal es-Seyyid, *Nüşû' ve sukût*, s. 35.

15 Müneccimbaşı Ahmed Dede (ö. 1113/1702), *Sahâifü'l-ahbâr* fî vakâyi'il-a'sâr, İstanbul 1285, III, 182-183 (Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*); Ali el-Verdî, *Lemehât ictimâ'iyye*, I, 58.

16 Tufan Gündüz, "Safevîler", *DİA*, XXXV, 456.

17 Mükremin Halil Yınanç, "Akkoyunlular", *İA*, I, 263.

1.3. Şîa'nın Sahâbe Anlayışını Osmanlı Topraklarına Taşıma Gayreti

İslâm adına ortaya çıkan, ancak Sünnî dünyanın liderliğini yapamayacağını bilen Şah İsmâil, Şîa inançlarını ve mezhebini sahiplenerek ve yayarak İslâm dünyasında kendine bir yer edinme yolunu seçmiştir. Ancak o, tekkede yetişen bir sufî olduğu için kurduğu Şiî devlete temel teşkil edecek ilmî bir birikime sahip değildi. Şîa fıkhı ve kelâmını bilmiyordu. Bundan dolayı yerli Şiî âlimlerden yararlanmak yanında Şiîliğin merkezi kabul edilen Kum ve Necef gibi yerlerle irtibata geçerek, ayrıca Cebeliâmül, Kûfe ve Bahreyn'den de bazı Şiî âlimleri İran'a davet ederek bunların yardımı ile İmâmiyye Şîası'nın esaslarını belirlemeye, ayrıca fıkhî meselelerde ortaya çıkan problemleri gidermeye çalışmıştır.[18]

Bu dönemde Şah İsmâil'in yardımına koşan ve ona en büyük desteği sağlayan isimlerden biri Şîa nezdinde Muhakkik-i Sânî olarak bilinen Nûreddin Ali el-Kerekî'dir (ö. 1534). Aslen Lübnanlı olan el-Kerekî,[19] hicrî 1503 yılında Irak'a, buradan da İran'a geçmiş, aynı yıl içinde Kâşân'ı ele geçiren Şah İsmâil ile burada görüşmüş, Sünnî âlimlerin ve kadıların Hz. Ali dışındaki halifelere sövmeye zorlanması faaliyetlerine katılmış, ertesi yıl da Necef'e geçmiş ve buraya yerleşmiştir.[20] Yakından takip ettiği Şah İsmâil ile 1510 yılında Herat'ta yeniden karşılaşmış, onun takdirini kazanmış ve en yakın adamları arasına girmiştir. Dinî konularda tam yetkili kılınan el-Kerekî'nin telkinleri ile Şah İsmâil, ele geçirdiği yerlerde insanlara Şiî esaslara göre namaz kıldıracak, fetvâ verecek ve Şiîliği öğretecek imamlar görevlendirmiş, el-Kerekî de bizzat kendisi diyar diyar dolaşarak bu işin takibini yapmıştır.[21] Ulaşan bilgilere göre o, her yıl Şah İsmâil tarafından Şiîliğin yayılması için tahsis edilen yetmiş bin dînar para harcıyordu.[22]

Nûreddin Ali el-Kerekî'yi Şah İsmâil'e yaklaştıran ve nezdinde nüfus sahibi olmasını sağlayan en önemli husus, Hz. Ali dışındaki ashâbı yeren ve lanetle anılmaları gerektiğinden bahseden *Nefehâtü'l-lâhût fî la'ni'l-cibti ve't-tâgût* ve *Ta'yînü'l-muhâlifîn li-Emîri'l-mü'minîn* isimli iki risâle kaleme almış olmasıdır. el-Kerekî, Şah'ın görüşleriyle örtüşen ve bu görüşlerin halk arasında yayılmasına zemin hazırlayacak olan bu risâlelerden *Nefehâtü'l-lâhût*'ta Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a değinirken; Hz. Ali'nin

18 Ca'fer el-Muhâcir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, s. 97 vd.

19 Hayatı hakkında bkz. Muhsin el-Emîn, *A'yânü'ş-Şîa*, Beyrut 1403/1983, VIII, 208-213 (Muhsin el-Emîn, *A'yânü'ş-Şîa*).

20 Cengiz Kallek, "Kerekî, Muhakkık-ı Sânî", *DİA*, XXV, 280.

21 Cafer el-Muhâcir, *el-Hicretü'l-Âmiliyye*, s. 106-107.

22 Muhsin el-Emîn, *A'yânü'ş-Şîa*, VIII, 20.

Peygamber Efendimizden sonra halife olması gerektiğine dair nas bulunduğunu bildikleri halde inkâr ettiklerini ve bu nasları değiştirdiklerini iddia etmiş, ilimde yeterlilikleri, fazilette de üstünlükleri bulunmadığı hâlde öne çıktıklarını, kalpten değil de sadece dilleri ile iman ettiklerini ve hilafeti hile ve desise yoluyla ele geçirdiklerini söylemiş,[23] Müslümanlar arasında ilmi ile amel eden, dinî konularda derinliği bulunan, cihada önem veren ve zühd hayatı yaşayan kimseler olarak değil de puta tapıcı olarak bilindiklerinden bahsetmiştir.[24] O ayrıca, Hz. Ali'nin farz namazlardan sonra kunut yaparak Ebû Mûsa el-Eş'arî (ö. 42/662), Amr b. Âs (ö. 43/664), Muâviye b. Ebî Süfyân ö. 60/680) ve Ebû'l-A'ver es-Sülemî (ö. 65/684?) gibi sahâbîlere lanet okuduğunu ve bunu Allah'a yaklaştıran bir amel olarak yaptığını ifade etmiş,[25] Şîa kaynaklarına dayanarak Hz. Ali'nin, bazı nafile namazlardan sonra Kureyş'in iki putu sayılan Ebû Bekir ve Ömer'e lânet için kunut yaptığını ve bunu yapmanın dinin esaslarından biri olduğunu belirtmiştir.[26] Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın değişik zamanlarda savaş meydanlarından kaçtıkları,[27] Hz. Ali'ye ve Fâtıma'ya (ö. 11/632) zulmettikleri, bundan dolayı kendilerine lanet okunması gerektiğini ifade eden[28] el-Kerekî, ilave olarak Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Âişe'nin kâfir;[29] Osman b. Affân, Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656) ve Zübeyr b. Avvâm'ın (ö. 36/656) münâfık;[30] Muâviye b. Ebî Süfyân'ın ise zındık olduklarını söylemiş[31] ve laneti hak ettiklerini iddia etmiştir. Cuma günleri mescitlerde ilk üç halifeye lanet okuma fikrinin de ilk olarak onun tarafından ortaya atıldığı söylenir.[32]

Ta'yînü'l-muhâlifîn li-Emîri'l-mü'minîn ismiyle kaleme aldığı risâlesinde ise el-Kerekî, Hz. Ali'ye düşman olmakla itham ettiği 20 civarında meşhur sahâbî üzerinde durmuş ve aralarında Aşere-i mübeşşere zevatının da bulunduğu bu sahâbîlerin eleştiriyi, lâneti ve daimî azabı hak ettiklerini iddia ederek kendilerini lanetlemiştir. Bunu yapmaktaki amacını ise Allah'ın rızasını kazanmak, sevaba nail olmak, Ehl-i beyt'e yakın olanlar arasında yer

23 Nûreddin Ali b. Hüseyin el-Kerekî (ö. 940/1534), *Nefehâtü'l-lâhût fî la'ni'l-cibti ve't-tâgût*, Tahran ts. (Mektebetü Ninova el-Hadîse), s. 40 (el-Kerekî, *Nefehâtü'l-lâhût*).

24 el-Kerekî, *Nefehâtü'l-lâhût*, s. 41, 61.

25 el-Kerekî, *Nefehâtü'l-lâhût*, s. 43-44.

26 el-Kerekî, *Nefehâtü'l-lâhût*, s. 44, 128.

27 el-Kerekî, *Nefehâtü'l-lâhût*, s. 55, 88.

28 el-Kerekî, *Nefehâtü'l-lâhût*, s. 57, 72.

29 el-Kerekî, *Nefehâtü'l-lâhût*, s. 76, 135.

30 el-Kerekî, *Nefehâtü'l-lâhût*, s. 83.

31 el-Kerekî, *Nefehâtü'l-lâhût*, s. 71, 72.

32 Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *el-Fikru'ş-Şiî*, s. 416.

almak, düşmanlarını da halka ilan etmek şeklinde açıklamıştır.[33] Risâlede isimlerini saydığı sahâbîlerin örnek olarak zikredildiğini belirten el-Kerekî, laneti hak edenlerin aslında çok daha fazla olduğundan bahsetmiştir.[34]

Safevîlerin, ellerinde bulunan İran topraklarında yaymaya çalıştıkları bu sahâbe düşmanlığı, Anadolu'dan gelip devleti kuran Kızılbaş Türkmenler arasında da kabul görmüş, bu anlayışı yaymak onlara dinî bir görev olarak telkin edilmiş, bundan dolayı gidip gelen halifeler yolu ile bu görüşler Anadolu'daki Kızılbaş Türkmen nüfusu arasına da yayılmıştır. Kızılbaş Türkmenleri Erdebil tekkesine daha sıkı bağlamak, Sünnî câmiadan koparıp ayırmak ve Osmanlı yönetimine karşı isyana hazırlamak düşüncesiyle yapılan[35] bu faaliyet için halifeler Erdebil'den Anadolu'ya Şîa itikadını ve sahâbe görüşlerini anlatan kitap ve başka doküman getirir, halka dağıtır ve Şiîliğin yayılması için çalışırlardı.[36] Sonradan fitneye dönüşecek olan bu faaliyetler sebebiyle, bu anlamda konuşmalar yapan ve bu nitelikte bilgiler ihtiva eden kitaplara sahip kimseler Osmanlı yönetimi tarafından takip edilmiş, yakalanıp sorgulanmaları için talepler olmuştur.[37]

2. Osmanlı Yönetiminde Sahâbe Hassâsiyetinin Oluşması

2.1. Yavuz Sultan Selim ve Sahâbe Hassâsiyeti

Safevî Devleti'nde bu gelişmeler yaşanırken, Osmanlı Devleti'nin başında Sultan Bâyezîd II (ö. 1512) bulunuyordu. Bâyezîd II, yumuşak huylu olma-

33 Nûreddin Ali b. Hüseyin el-Kerekî (ö. 940/1534), *Ta'yînü'l-muhâlifîn li-em*îri'l-mü'*minîn* (nşr. Muhammed el-Hassûn), Kum 1409 (*Resâilü'l-Kerekî* ***içinde)***, II, 225 (el-Kerekî, *Ta'yînü'l-muhâlifîn*)

34 el-Kerekî, *Ta'yînü'l-muhâlifîn*, II, 231.

35 Ahmed Refik (Altınay), *Onaltıncı Asırda Râfizilik ve Bektâşilik*, İstanbul 1932, s. 6 vd., 20 vd, 30 vd, 34 vd., 37, 39 vd.

36 Bilal Dedeyev, "Safevî Tarikati ve Osmanlı Devleti İlişkileri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / The Journal of International Social Research*, 1/5 (2008), s. 217-218.

37 Rûm Beğlerbeğine gönderilen bir hükümde "Fakîh ü Pîri Fakîh Kazası'ndan Hub Mehmed nâm kimesnede Rafz'a müteallik bazı kitaplar olmağın ahvalleri tefahhus olunduk da mukaddemen Veli Fakîh nâm Râfizînin Sivas ve Ortapâre kazalarında kırk cild kitabı..." olduğuna (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme Defteri, XXVII, Sıra No:957) ve yine 19 Ramazan 984 (1516) tarihli bir başka hükümde halka dağıtılan kitapların kim tarafından dağıtılıyorsa kendisinin ahz ve celb olunması (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, Mühimme Defteri, XXVIII, Sıra No:883) istenmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Saim Savaş, "XVI. Asırda Safevîler'in Anadolu'daki Faaliyetleri ve Osmanlı Devletinin Buna Karşı Aldığı Tedbirler", *Uluslararası Kuruluşunun 700. Yıl Dönümünde Bütün Yönleriyle Osmanlı Devleti Kongresi*, Konya 2000, s. 189 vd.

sı ve şehzadeleri arasında ciddî çekişmeler sürmesi nedeniyle Safevî faaliyetlerine karşı ciddî önlemler alamamış, bundan dolayı devletin bekası tehlikesi ortaya çıkmıştır. Bu tehlikeli dönemde Trabzon vâliliği görevini yürüten, bununla birlikte Safevî Devleti'nin faaliyetleri ile Doğu illerindeki Kızılbaş Türkmenlerin onlarla olan işbirliğini yakından takip eden ve bunun devlet açısından tehlikesini sezen, ayrıca sahâbe konusu üzerinde hassasiyeti bulunan Şehzâde Yavuz Sultan Selim (ö. 1520) 24 Nisan 1512'da tahta geçmiş, yönetimi devralır almaz da ilk ilgilendiği konu Safevî meselesi olmuştur. O, Anadolu'daki Kızılbaş Türkmenler ile Safevî Devleti arasındaki münasebeti kesmek ve buna yönelik gerekli tedbirleri almak, hatta savaşmak niyetinde idi. Ancak aşırı mezhep farkı ve taassubu bulunmasına rağmen iki tarafın da Müslüman olması, ayrıca Şah İsmâil'in ve beraberinde hareket eden pek çok insanın Anadolu halkı ile aynı dili konuşması ve aynı ırka mensup olması gibi sebepler büyük bir problem teşkil ediyordu. Bazı kimselerin savaşa karşı çıkma ihtimali de vardı.[38] Bundan dolayı Yavuz, harekete geçmeden önce meşruiyet alt yapısı hazırlamaya karar vermiş, bunun için de devrin ileri gelen din ve ilim adamlarına Şiîliğin Ehl-i sünnet mezheplerince reddedildiğini, Kızılbaşların haktan sapıp batıla kaydıklarını, dolayısıyla bunlarla savaşmanın dinen caiz olacağını halka anlatmaları çağırısında bulunmuştur. Yavuz'un çağırısına Sarı Görez Nûreddîn Efendi (ö. 1522)[39], Molla Arap (ö. 1531),[40] Kemalpaşazâde (ö. 1534),[41] Hasan b. Ömer (ö.?),[42] Ali b. Abdülkerîm Halîfe (ö.?)[43] ve benzeri âlimler fetvâlar vererek ve risâleler yazarak icabet etmiş, Safevî Devleti ve onunla birlikte hareket edenlerle savaşmakta dinen bir mahzur bulunmadığına dair görüş belirtmişlerdir.

38 Sayın Dalkıran, "İran Safevî Devleti'nin Kuruluşuna Şiî İnançların Etkisi ve Osmanlı'nın İran'a Bakışı", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2002), s. 68.

39 Bu konudaki fetvâsı için bkz. Müfti Hamza Sarı Görez, *Kızılbaşların Katline Dair Fetvâ*, Topkapı Müzesi Arşivi, nr. 6401.

40 Molla Arap bu amaçla *es-Sedâd fî fezâili'l-cihâd* isimli bir eser yazmıştır. Hayatı ve günümüze ulaşmış olan bu eseri için bkz. Tahsin Özcan, "Molla Arap", *DİA*, XXX, 240-241.

41 Kemalpaşazâde bu konuda birkaç risâle kaleme almıştır. Burada değerlendirilecek olan risâlesi için bkz. Kemalpaşazâde, *Risâle fî tekfîri'r-Revâfız*, Süleymaniye-Pertev Paşa blm., nr. 621, vr. 31^{a}-31^{b}.

42 Risâlesi için bkz. Hasan b. Ömer, *Kızılbaşlığa Reddiye*, Süleymaniye-Düğümlü Baba blm., nr. 197, vr. 89-93.

43 Ali b. Abdülkerîm'in, Yavuz Sultan Selim'e konunun ehemmiyetine vurgu yapan bir rapor sunduğu bilinmekte, bu raporu Topkapı Sarayı Arşivi nr. 3192'de kayıtlı bulunmaktadır. Rapor ve değerlendirmesi için bkz. Salahattin Tansel, *Yavuz Sultan Selim*, İstanbul 1966, s. 20-30.

Devrin ulemasının bu konuda kaleme aldıkları fetvâ ve risâlelerin çokluğu, meselenin önemi ve ciddiyeti hakkında fikir vermektedir. Kaleme alınan fetvâ ve risâlelerde, savaşa gerekçe olarak zikredilen ana unsurun sahâbe, sahâbenin fazileti ve sahâbeye hakaret olması dikkat çeken bir husustur. Konuyu açıklamak için, devlette kazaskerlik görevi ifa eden Sarı Görez Nûreddîn Efendi'nin bu husustaki fetvâsı ile Kemalpaşazâde'nin bir risâlesini zikretmek yeterli olacaktır. Onların ifadeleri devletin resmî görüşü olarak da kabul edilebilir.

Yavuz Sultan Selim devrinin en önemli âlimlerinden biri sayılan Müftü Sarı Görez Nûreddin Efendi'nin Türkçe fetvâsında sahâbeye şöyle değinilmektedir: "*(Besmele ve duadan sonra) Müslimanlar bilün ve âgâh olun, şol tâife-i Kızılbaş ki reisleri Erdebil-oğlu İsmâil'dür, Peygamberimüzün aleyhi's-salâtü ve's-selâm şeriatini ve sünnetini ve dîn-i İslâm ve ilm-i dîni ve Kur'ân-ı mübîni istihfaf itdikleri...ve dahi Hazret-i Ebû Bekr'e radıyallâhü anhü ve Hazret-i Ömer'e radıyallâhü anhü söğüp hilâfetlerini inkâr itdükleri ve dahi Peygamberimüzün hâtûnu Âyişe anamuza (radıyallâhü anhâ iftira idüp) söğdükleri ve dahi Peygamberimüzün aleyhi's-salâtü ve's-selâm şer'ini ve dîn-i İslâmı götürmek kasdın itdükleri bu zikrolunan ve dahi bunların emsâli şer'a muhalif kavilleri ve fiilleri bu fakir katında ve bâkî ulemâ-i dîn-i İslâm katlarında (tevatürle) ma'lûm ve zâhir olduğu sebebden biz dahi şerîatün hükmi ve kitablarımuzun nakli ile fetvâ virdük ki ol zikrolınan tâife kâfirler ve mülhidlerdür ve dahi her kimse ki anlara meyl idüb ol bâtıl dinlerine râzı ve muâvin olalar, anlar dahi kâfirler ve mülhidlerdür, bunları kırub cemâatlerin dağıtmak (cemi' Müslimanlara) vâcib ve farzdur...el-Müftî ez'afü'l-ibâd Hamza el-fakîr eş-şehîr bi-Sarı Görez*."[44]

Kemalpaşazâde de konuya dair kaleme aldığı *Risâle fî Tekfîri'r-Revâfiz* isimli Arapça risâlesinde sahâbe konusuna şöyle vurgu yapmıştır: "*(Besmele, hamdele ve salveleden sonra) Şîa'dan bir tâife son zamanlarda Ehl-i sünnet câmiasının meskûn olduğu bir çok beldeyi ele geçirmiş, bâtıl mezhebini yaymaya gitmiş, Ebû Bekir, Ömer ve Osman radıyallahü anhüm hazerâtına açıktan hakaret eder olmuş ve hidâyet rehberi râşid halife olan bu imamların hilafetini inkâr etmeye kalkmışlardır... Özetle bunların küfür sayılacak davranışları çoktur ki bunların bilgisi bize sayılamayacak kadar çok kimse tarafından tevatüren ulaşmıştır. Binaen aleyh bunların küfrü ve irtidadı konusunda tereddüdümüz yoktur... Savaşmaya gücü yeten bütün Ehl-i İslâm'ın*

44 Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, nr. 6401; ayrıca bkz. Şehâbeddin Tekindağ, "Yeni Kaynak ve Vesikaların Işığı Altında Yavuz Sultan Selim'in İran Seferi", *Tarih Dergisi*, XVII/22 (1967), s. 53-55.

bunlara karşı cihad etmesi farz-ı ayndır..."[45] Kemalpaşazâde, Râfıza fırkası ve Kızılbaşlarla ilgili bu fetvâsını verdikten sonra Bezzâziyye ve Tatarhâniyye gibi fetvâ kitaplarından Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in hilâfetlerini inkârın küfür sayılacağına dair görüşler naklederek sözünü delillendirmeye ve kuvvetlendirmeye çalışmıştır.[46]

Gerekli fetvâlar alındıktan ve kamu oyu da cihada hazırlandıktan sonra Yavuz Sultan Selim Edirne'de Şah İsmâil'e karşı savaş kararı almış, buradan İstanbul'a hareket etmiş ve 29 Mart 1514 tarihinde Eyüp Sultan'daki Fil Çayırı'na otağ kurup sefer hazırlıklarını tamamlamıştır. Bu esnada başka kabirlerle birlikte özellikle Eyüp Sultan Hazretlerinin kabrini ziyaret ederek "rûh u pür-fütûhundan istimdad eylemiş" ve zafer için dua etmiştir.[47] Sefer için hazırlanan ve bugün Topkapı Sarayı'nda korunan sancağın arması Zülfikâr, yani Hz. Ali'nin çift uçlu kılıcı idi. Sefere çıktıktan sonra, 23 Nisan 1514 tarihinde İzmit'ten Şah İsmâil'e Farsça bir nâme göndermiş, bu nâmede din ulemasının kendisinin küfür ve irtidadına hükmettiğini, Hulefâ-yi râşidîn ve diğer ashâba sebbetmesinin çok çirkin bir davranış olduğunu, bundan dolayı katline cevaz verildiğini bildirmiş ve kılıçtan evvel tevbe ederek İslâm'a dönmesinde yarar bulunduğunu kendisine duyurmuştur.[48] 23 Ağustos 1514 tarihinde Şah İsmâil'e karşı kazandığı Çaldıran savaşından sonra Safevîlerin başkenti Tebriz'e gelen Yavuz, 16 Eylül 1514 Cuma günü şehre girmiş ve burada bir hafta kalmıştır. Bu esnada şehirde bulunan Sultan Uzun Hasan Câmii'nde hutbe okutmuş ve hutbede Hulefâ-yi râşidîn ile diğer ashâb-ı kirâmın isimlerini özellikle zikrettirerek konuya verdiği önemi göstermiştir.[49]

Toplumda zaten var olan sahâbe hassasiyeti bu gelişmelerden sonra temelli perçinlenmiş, bütün kesimlere mal olmuş, yazışmalarda da temel unsur olarak kullanılmaya başlanmıştır. Doğu'da ilim ve devlet adamı İdrîs-i Bitlisî'nin (ö. 1520)[50] çalışmaları sonunda Osmanlı Devleti safına katılan Kürd aşîretlerinin beğleri ve âlimleri Yavuz Sultan Selim'e gönderdikleri bir arîzada sahâbeye de vurgu yapan şu ifadeler geçmektedir: "*Can ü gönül-*

45 Kemalpaşazâde, *Risâle fî tekfîri'r-Revâfız*, Süleymaniye-Pertev Paşa blm., nr. 621, vr. 31a-31b; ayrıca bkz. Şehâbeddin Tekindağ, adı geçen makale, s. 77-78 (Ek I).

46 Şehâbeddin Tekindağ, adı geçen makale, s. 78.

47 Müneccimbaşı, *Sahâifü'l-ahbâr*, III, 450.

48 Feridun Ahmed Bey (ö. 991/1583), *Münşeâtü's-selâtîn*, İstanbul 1274, I, 379-381 (Feridun Bey, *Münşeâtü's-selâtîn*); Haydar Çelebî (ö. 932/1525), *Rûznâme* (nşr. Yavuz Senemoğlu), İstanbul ts., s. 43-44. (Haydar Çelebî, *Rûznâme*)

49 Haydar Çelebî, *Rûznâme*, s. 80; Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul ts. (Çağ Yayınları), X, 300. (Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*)

50 İdrîs-i Bitlisî'nin hayatı hakkında bkz. Abdülkadir Özcan, "İdrîs-i Bitlisî", *DİA*, XXI, 485-488.

den İslâm sultanına bîat eyledik, İlhâdları zahir olan Kızılbaşlardan teberrî eyledik. Kızılbaşların neşrettiği dalâlet ve bid'atleri kaldırdık ve Ehl-i sünnet mezhebi ve Şâfiî mezhebini icra eyledik. İslâm Sultanının namı ile şeref bulduk ve hutbelerde dört halifenin ismini yâda başladık. Cihada gayret gösterdik ve İslâm Padişahının yollarını bekledik..."[51]

2.2. Kânunî Sultan Süleyman Dönemi ve Sonrasında Sahâbe Hassâsiyeti

Osmanlı-Safevî çekişmesi sürüp giderken 1520 yılında Yavuz Sultan Selim vefat etmiş, yerine sahâbe konusundaki hassasiyet itibariyle babasından geri kalmayan Kânunî Sultan Süleyman (ö. 1566) geçmiş, Safevî Devleti'nde de 1524'te Şah İsmâil ölmüş, yönetimi sahâbeye karşı düşmanlığı biraz daha ileriye taşıyan oğlu Tahmasb I (ö. 1576) devralmıştır.[52] Tahmasb I devletin din işlerini, babası döneminde yönetim üzerinde etkisi bulunan ve sahâbe aleyhindeki aşırı görüşleriyle bilinen Nûreddîn Ali el-Kerekî'ye havale etmiş, ek olarak onu Sünnîlikle mücadele etmek ve sahâbe düşmanlığı yaymakla görevlendirmiştir.[53] Buna karşılık Kânunî, bir taraftan Batı'da Avrupa devletlerine karşı savaşırken diğer taraftan İslâm dünyasına yönelik imar faaliyetleri ve başka hizmetler yürütmüş, bu esnada genel olarak sahâbe ve bazı sahâbîler konusu üzerinde de durmuş, bu noktada hassasiyeti bulunduğunu ve konuya önem verdiğini göstermiştir.[54]

Bu nitelikteki faaliyetlerine örnek olmak üzere şunlar zikredilebilir: 1532 yılında İstanbul'dan Medîne'ye usta ve malzeme gönderek Mescid-i Nebevî'yi

51 Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri 3 : Yavuz Sultan Selim Devri Kanunnâmeleri*, İstanbul, 1991, s. 205-206.

52 Ali el-Verdî, *Lemehât ictimâ'iyye*, I, 60-61.

53 Muhsin el-Emîn, *A'yânü'ş-Şîa*, VIII, 209; Kâmil Mustafa eş-Şeybî, *el-Fikru'ş-Şiî*, s. 416.

54 Kânunî'nin sahâbe konusundaki hassâsiyetini görmek için; 1525 yılında Cermen (Habsburg) İmpratoru Karl V'e (Charles, Şarlken) (ö. 1558) karşı çıktığı Pavia savaşında yenik ve esir düşen, kurtulmak için de kendisinden yardım talebinde bulunan dönemin Fransa kralı François I'e (Fransua) (ö. 1547) gönderdiği mektuba bakmak yeterli olacaktır. O, konu ile alâkası bulunmayan gayr-i müslim bir krala gönderdiği mektubun dîbâcesinde dört halîfenin isminden bahsederek söze başlamıştır. Mektubun dîbâce kısmı şöyledir: "*Hazret-i azzet cellet kudretühû ve allet kelimetühû'nun inâyeti ve mühr-i sipihr-i nübüvvet ahter-i burc-ı fütüvvet pîşvâyı zümre-i enbiyâ muktedâ-yı fırka-i asfiyâ Muhammed Mustafa'nın sallâllahü aleyhi ve selem mu'cizât-ı kesîretü'l-berekâtı ve dört yârinin ki Ebû Bekir Ömer Osman ve Ali'dir rıdvân*üllahi aleyhim ecma'în a*nların ervâh-ı mukaddesesi mürâfakati ile... Rebîulâhır 932 (Ocak 1526)*".
Kânunî'nin, François I'e gönderdiği bu mektubun orijinali bugün Paris'te Fransa Millî Kütüphanesi'nde (BNF) korunmaktadır. Parşömen kağıda yazılan ve altın süslemeli padişah tuğrası ile dikkat çeken mektup için bkz. (http://cihanhukumdari.istanbul.edu.tr/Kanuni-Sultan-Suleyman-Fransa-Krali-Fransuva-Mektup.html)

tamir ettirmiş, bu esnada Cennetülbakî kabristanı ve Uhud'daki şehidlikleri çevirmiş, buralarda bulunan Ehl-i beyt ve sahâbe kabirlerinin üzerlerine türbeler yaptırmış, bunların korunmasını ve rahat bir şekilde ziyaret edilmesini sağlamıştır. 1534'te gerçekleştirdiği Doğu seferi esnasında Bağdad'ı fethetmiş; fetihten sonra, daha önce Safevîler tarafından tahrîb edilmiş olan bazı Sahâbe kabirleri ile İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) ve Abdülkâdir-i Geylânî'nin (ö. 561/1165) türbelerini yenilemiş, bu arada Necef ve Kerbelâ'yı ziyaret ederek buradaki Ehl-i beyt mensuplarının kabirlerini de tamir ettirmiştir.[55] 1543 yılında Cennetü'l-bakî'de bulunan Hz. Âişe'nin türbesini yeniletmiş,[56] Cennetü'l-muallâ'da bulunan Hz. Hatice'nin (ö. M. 620) kabrine yüksek kubbeli bir türbe yaptırması için devrin Mekke nâibi Davut Paşa'ya (ö. ?) emir vermiş, ayrıca buraya bir türbedar görevlendirmiştir.[57]

Kânunî Sultan Süleyman devrinde Safevîlere ve onlarla birlikte hareket eden Kızılbaş Türkmenlere karşı yürütülen mücadelenin meşruiyeti konusunda devrin meşhur şeyhulislâmı Ebussuûd Efendi'ye (ö. 1574) sorular sorulmuş, o da verdiği cevaplarda başka hususlarla birlikte özellikle sahâbeye yapılan hakaretleri dikkate alarak bunlarla savaşılabileceği istikametinde fetvâ vermiştir. Kendisine sorulan "*Tâife-i mezbûre Şîa'dan olmak da'vâ ederler, Lâ ilâhe illâllah derler iken bu mertebeyi (bağî ve kâfir sayılmayı) îcâb iden halleri nedir?*" şeklindeki fetvâ sorusuna cevap verirken sahâbe ile ilgili olarak şunları söyler: "*...Ol zâlimler Kur'ân-ı azîmi ve şerîat-i şerîfeyi ve dîn-i İslâm'ı istihfaf eylemekle ve kütüb-ü şer'iyyeyi tahkir edüb oda yakmak ile ve ulemâ-i dîni ilimleri için ihanet edüb kırmak ile ve reisleri olan fâcir mel'ûnu ma'bûd yerine koyup ana secde eylemekle ve dahi hurmeti nusûs-u kat'iyye ile sabit olan envâ-ı hurumât-i dîniyyeyi istihlâl eylemekle ve Hazret-i Ebû Bekir ile Hazret-i Ömer'e (radıyallâhü anhüm) la'n eylemekle kâfir olduklarından sonra Hazret-i Âişe-i Sıddîka'nın (radıyallâhü anhâ) berâati hakkında bunca âyât-i azîme nazil olmuş iken ana itâle-i lisân eylemekle Kur'ân-ı Kerîm'i tekzîb edüb kâfir olduklarından maadâ Hazret-i Risâlet-penâh'ın (sallallâhü aleyhi ve sellem) cenâb-ı azîzlerine şeyn getirdikleri ile sebb-i nebî eylemiş olub cumhûr-u ulemâ-i a'sâr ve emsâr icmâı ile katilleri mubâh olub küfürlerinde şek edenler kâfir olurlar.*"[58] Ebussuûd Efendi ayrıca, Muaviye b. Ebî

55 Abdülazîz b. Sâlih, *Avdetü's-Safeviyyîn*, s. 35; Remzi Kılıç, *Kânunî Devri Osmanlı-İran Münasebetleri: 1520-1566*, İstanbul 2006, s. 212, 216-217.

56 Mustafa Fayda, "Cennetü'l-bakî", *DİA*, VII, 387.

57 Mustafa Fayda, "Cennetü'l-muallâ", *DİA*, VII, 388.

58 M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi*'nin Fetvâlarına Göre Kânunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, İstanbul 1998, s. 174-175. (M. Ertuğrul Düzdağ, *Kânunî Devrinde Osmanlı Hayatı*)

Süfyân'ın hayırlı bir kimse olmadığını söyleyene ta'zîr, lanet okuyan kimseye ise ta'zîr ile beraber hapis cezası uygulanacağına dair fetvâlar vermiştir.[59]

Kânunî Sultan Süleyman 1553 yılında üçüncü Doğu seferine çıkmış, Safevî ordularıyla savaşmak istemiş, ancak karşısına çıkan olmamıştır. Bu esnada mektuplaşmalar olmuş, gönderilen mektupların içeriğinde sahâbe konusu hep temel unsur olmuştur. Şah Tahmasb I tarafından Veziriazam Kara Ahmet Paşa'ya (ö. 1555) gönderilen bir mektuba Paşa tarafından verilen cevapta bunu görmek mümkündür. Tamamen dinî içerikli uzun mektubunun satır aralarında Kara Ahmet Paşa şunları söyler: "*Çünki iman ü İslâm davasın edersiz, mektublarınızda âyât-ı Kur'ân-ı azîme yazıp gönderirsiz, iman ehlinden olan padişahların memleketlerinde camiler mescitler olup Müslümanlar beş vakit namazı cemaat ve ezanla eda ederler, Cuma namazları kılınub minberlerde hutbeler okunub server-i kâinata sallallahü aleyhi ve selem salavat virilüb Âl-i azâm ve ashâb-ı kiramına radıyallahü aleyhim ecmaîn tahiyyetler verirler. İnsaf ile nazar idün, sizin evzâ' ve evzâ'unuzda âsâr-ı İslâm ve diyânet var mudur? Rafz u ilhâd ile mu'tâd olub siyâdet davasın idersiz, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ahd-i nübüvvetlerinde yemîn ü yesâr vüzerâ-yi âlî miktarı ve mübarek merkadlarında yâr-ı musâhabetleri olan ashâb-ı kirâmına hâşâ sebb ü ta'n idersiz, teberrâyîler ki muhalled fî'n-nâr idükleri muhakkaktır, alâniyen fesâd ü şenâatlerine rıza virüb anları men' ü def eylemezsiz. Bir memleketdir ki şer'i şerîf icra olunmaya, anlarun sahibleri ve ol memleketde ikamet idüb küfre rıza verenler cümle kâfir olmaz mı? Ya kâfir kime dirler? Mücerred kâfir kilisesi olanlar ise, sizde kilise dahi yoktur, iman ve İslâm ne idüğünü bilmezsiz, mücerred Müslümanuz dimekle âdem mü'min mi olur?...*"[60]

Yaklaşık iki yıl süren Kânunî'nin bu üçüncü Doğu seferi sonunda Şah Tahmasb I barış istemek zorunda kalmış, bu maksatla heyet ve mektup göndermiş, bu heyet 22 Mayıs 1555 yılında Sultan tarafından Amasya'da kabul edilmiş ve Şah'ın mektubu kendisine takdim edilmiştir. Şah mektubunda barış yolunun iki taraf arasında daima açık tutulmasını, iyi münasebetler kurulmasını, Kâbe ve diğer kutsal yerleri ziyaret edecek İranlı hacılara Osmanlı topraklarından geçmeleri için izin verilmesini istiyordu. Kânunî'nin, bu istekleri olumlu karşılayan ve antlaşma şartlarını belirleyen mektubu bir hafta sonra 1 Haziran 1555 tarihinde yeniden huzura çağırılan elçiye verilmiştir.[61]

59 M. Ertuğrul Düzdağ, *Kânunî Devrinde Osmanlı Hayatı*, s. 178.

60 Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, X, 340 (dipnot).

61 Antlaşma için bkz. İlhan Şahin-Feridun Emecen, "Amasya Antlaşması", *DİA*, III, 4.

Amasya Antlaşması esasen bu mektuba dayanmakta, Kânunî'nin gönderdiği bu mektup antlaşmanın esaslarını belirlemektedir. Üç maddeden ibaret olan bu antlaşmanın birinci maddesi sahâbe ile ilgili olup özetle "*İran'da Ashâb-ı güzîn ve Hulefâ-yi mehdiyyîne sebb etmek olan teberrâîliğin men'i, yani müfrit Şiîlerin üç halife ve Hz. Âişe'ye söğüp saymalarının ve bunu bir merasim haline getirmelerinin yasaklanması hususunda elçinin verdiği teminatın vâki' olmasının umulduğu*"[62] şeklinde ifade edilmiştir. Antlaşmada böyle bir şey umulmuş, teahhütte de bulunulmuş, ama bu hiç bir zaman uygulanmamıştır.

Amasya Antlaşmasından sonra Osmanlılar ile Safevîler arasında uzunca bir zaman savaş olmamış, bu ortamdan istifade ile İranlı hacılar ve ziyaretçiler özellikle Irak'ta Necef ve Kerbelâ'da bulunan kutsal yerlerini serbest bir şekilde ziyaret etmiş, buralarda onarımlar yapmışlardır. Bundan hareketle Kânunî'den sonra tahta geçen oğlu Sultan Selim II de (ö. 1574) 1571 yılında gayrete gelmiş ve hicrî 36 (656) yılında gerçekleşen Cemel savaşında şehîd düştüğü bilinen meşhur sahâbî Züber b. Avvâm'ın Basra yakınlarında bulunan kabri üzerine bir türbe, yanına da bir cami yaptırmış, burada iskâna zemin hazırlamış ve bugün var olan yaklaşık 400.000 nüfuslu ez-Zübeyr şehrinin temelini atmıştır.[63]

Safevîlerin Doğu'daki sınır ihlalleri ve Anadolu'da durdurmadıkları gizli faaliyetleri,[64] 1578 yılında yeniden Osmanlı-Safevî savaşlarının başlamasına neden olmuş, on iki yıl süren bu savaşların akabinde Safevîlerin isteği üzerine 21 Mart 1590'da İstanbul (Ferhad Paşa) Antlaşması imzalanmıştır. Tamamen Osmanlı Devleti'nin arzusuna göre hazırlanan ve devrin sultanı Murad III (ö. 1595) tarafından da onaylanan bu antlaşmanın birinci maddesi Amasya Antlaşması'na atıfla yine sahâbe konusundadır. Madde özetle "*Mezâhiru rıdvânı Rabbi'l-âlemîn hâmiyânü himâyı dîn-i mübîn hâviyânü semâ ü yakîn râviyânü ehâdîs-i Hâtemi'n-nebiyyîn olan ashâb-ı güzîn ve eimme-i müctehidîn rıdvânüllahi aleyhim ecmaîn ve Ümmülmü'minîn halîle-i celîle-i Seyyidi'l-mürselîn Sıddîka-i kübrâ (Hz. Âişe) ... radıyallâhü teâlâ anhâ haklarında şetm ü lâ'n ve kazf ü ta'n olunmayup ... ceddiniz Şah Tahmasb tekabbül ve teahhüd ittüğü üzre teberrâ resmi meslûb (Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman ve diğer ashâba düşmanlık ortadan kaldırıla) ve teberrâîlerin*

62 Heyet, *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, X, 341.

63 Firas Sami Abdulaziz Alqatrani, "The Old City of Al Zubair. The emergence and physical reality (1571–1882 Iraq)", *Bulletin of Geography. Socio–economic Series*, No. 27 (University of Basra, Basra/Iraq, 2015, p. 17–32), s. 20.

64 Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri: 1578-1590*, İstanbul 1993. s. 7. (Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Siyasî Münasebetleri*)

tîr şetm fâşları şikeste dehen lânet pâşları beste olup ferdâ ferîdeye teklîf-i nefrîn (düşmanlık yapanlar açıkça sövmekten alıkonulup, ağızları kapatılıp hiçbir ferdi nefrete zorlamaya) ve anda (İran'da) bulunan Ehl-i sünnet ve cemâate sebb-i kabîh telkîn olunmaya."[65] şeklinde ifade edilmiştir.[66]

3. Sonuç

Osmanlı Devleti'nin İran'a ve Şiîliğe bakışı, Safevî Devleti'nin kurulduğu 1501 yılından itibaren XVI. asır boyunca genellikle olumsuz olmuştur. Bunda siyasî, ekonomik ve sosyal etkenler önemli rol oynamış, ancak dinî ve mezhebî ihtilaflar da en az bunlar kadar etkili olmuştur. Özellikle sahâbe konusu, dinî kaynaklı ihtilafta temel unsur kabul edilmekte, yapılan yazışma ve varılan antlaşma metinlerinde istisnasız yer alması bunu göstermektedir. Osmanlı yönetiminin bu asırda sahâbe ve Ehl-i beyt konusunda gösterdiği hassasiyet daha sonraki asırlarda da sürmüş, hiçbir dönemde her iki kesime karşı saygıda kusur gösterilmemiştir.

65 Feridun Bey, *Münşeâtü's-selâtîn*, II, 251.

66 Antlaşma için bkz. İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, Ankara 1988, III/2, 245; Bekir Kütükoğlu, *Osmanlı-İran Münasebetleri*, s. 195.

FIKIH

Kemalpaşazâde'nin "Tabakâtul'l-Fukahâ"sı Neyi Anlatıyor?

Yunus Apaydın

Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

"Kişilerin mertebeleri,
tekâdüm-i ezmine ve âcâl ile değil,
hakkı ızhar etmeleriyle ortaya çıkar."
Kemalpaşazâde

1. Tabakâtu'l-fukahâ nedir?

Tabakâtu'l-fukahâ, mezheplerin teşekkül ve istikrarından sonra kurucu içtihat yanında mezhep içi içtihat süreçlerini ve bu içtihadı yapabileceklerin niteliklerini tanıtmaya yönelik sınıflama olup, bu yönüyle mezhep içerisindeki hiyerarşiyi gösterir. Tasnifin diğer bir amacı da mezhep içerisindeki görüşler karşısında nasıl bir tutum takınılacağını ve bir görüşün dikkate alınabilmesi için mezhebe mensubiyetin yeterli olmayıp ayrıca belirli niteliklere sahip olmanın da gerekli olduğunu göstermektir.

2. Kemalpaşazâde Tabakâtu'l-fukaha'yı niçin yazmıştır?

Kemalpaşazâde, esasında bir fukaha tabakâtı yazmak için yola çıkmamıştır. Müellif, o dönemde tartışma konusu olan bir meseleye ilişkin olarak Yavuz Sultan Selim'in talimatıyla bir risale kaleme almıştır. Risalenin asıl konusu "evlâd-ı evlâda yapılan vakıf kapsamına kızın oğullarının da girip girmeyeceği" meselesidir. Bu meseleye ilişkin olarak Hanefi mezhebinde iki farklı görüş bulunmaktadır.

Kemalpaşazâde Hanefi fakihleri arasında tartışmalı olan bu meselede bir tercihte bulunmuştur. Tercih ettiği görüşün diğer görüşten daha kuvvetli ve isabetli olduğunu göstermek amacıyla, tercih ettiği görüşü savunan fakih-

lerin daha üst mertebede olduğunu göstermek üzere bu risalenin sonuna Hanefi fukahanın birbirlerine karşı konumların açıklayan özel bir bölüm eklemiştir. Bu bölüm sonradan "Tabakâtu'l-fukahâ" diye meşhur olmuş ve esas risâleden ayrı olarak başka eserlerde yer verilmiş, üzerinde değişik yorumlar yapılmıştır.

3. Tabakâtu'l-fukaha'nın anatomisi:

Kemalpaşazâde'nin göstermeye çalıştığı fukaha hiyerarşisinin mahiyetinin doğru anlaşılıp değerlendirilebilmesi için bu hiyerarşik tasnifte yer alan temel kavramların belirlenmesi ve içeriklerinin netleştirilmesi gerekir.

Kemalpaşazâde, fukaha tabakalarını en genel biçimiyle müçtehitler ve mukallitler olarak iki ana kategoride kurgulamıştır. Buna göre ilk üç tabaka müçtehitler kategorisini oluştururken; sonraki dört tabaka mukallitler kategorisini oluşturmaktadır.

Fukaha hiyerarşisini göstermek üzere yapılan bir tasnifte genellikle içtihada zıt olarak konumlandırılan ve olumsuz çağrışımlar yüklenen bir kavram olan taklide, yani mukallitlere yer verilmesi ilk bakışta çelişkili görülebilir. Ancak aşağıda açıklanacağı üzere bu tabakaların özelliklerine ve bu tabakalarda yer alan fakihlerin yaptıklarına bakılınca taklidin -sonuncu tabakada yer alan "[sırf] mukallitler" hariç- olumlu bir içerikle kullanılmış olduğu söylenebilir.

Bu başlık altında Kemalpaşazâde'nin fukaha hiyerarşisi genel hatlarıyla sunulup, akabinde birkaç önemli nokta üzerinden değerlendirilecektir.

3.1. Kemalpaşazâde'nin fukaha hiyerarşisi:

1) ***Müctehid fi'ş-şer'***: Bu tabakada yer alanlar (Ebu Hanife ve diğer imamlar), *kavâidu'l-usûlü* ***tesis*** etmiş ve füru ahkamını bu kavâide uygun olarak dört delilden ***istinbât*** etmişlerdir. Bunlar gerek füru gerekse usûl konusunda kimseyi taklit etmemişlerdir.

2) ***Müctehid fi'l-mezheb***: Bu tabakada yer alanlar, üstatları Ebu Hanife'nin takrir ettiği *kavaid* gereğince delillerden hüküm ***istihrâc*** etmeye güç yetiren Ebu Yusuf, Muhammed ve diğer *ashab*dır. Bunlar her ne kadar bazı füru ahkamında Ebu Hanife'ye muhalefet etseler de *kavâidu'l-usûl* konusunda onu taklit etmişlerdir. Ayrıca bunların füru konularında Ebu Hanife'ye muhalefetleri, Şâfiî ve diğer imamların muhalefetlerinden farklıdır. Çünkü bunlar -belirttiğimiz gibi- usûlde taklit edip, füruda muhalefet ederken, Şafii'nin fürudaki muhalefeti usûlde taklit olmaksızın gerçekleşmiştir.

*3) **Müctehid fi'l-mesâil***: Mezhep sahibinden herhangi bir rivayetin bulunmadığı bir meselede içtihat edenler. Bunlar, el-Hassâf, Ebu Cafer et-Tahavî, Ebu'l-Hasen el-Kerhî, Şemsuleimme el-Halvânî, Şemsuleimme es-Serahsi, Fahrulislâm el-Pezdevî, Fahruddin Kadıhan gibi fakihlerdir. Bunlar ne usûlde ne füruda Şeyh'e (Ebu Hanîfe) muhalefet edebilirler. Bunlar sadece Şeyh'ten doğrudan bir belirleme yapılmayan (hakkında ***nass*** bulunmayan) konularda onun takrir ettiği usûl uyarınca ve hazırladığı kavaid gereğince hüküm ***istinbât*** edebilirler.

Bu üç tabakadan sonra gelenleri Kemalpaşazâde ***mukallid*** olarak nitelendirmektedir.

*4) **Ashabu't-tahrîc***: Râzî ve benzerleri bu tabakada yer alır. Bunlar içtihada muktedir değildir. Fakat usûlü ihata etmeleri ve meâhiz'i yani hangi hükmün nereden çıkarıldığını çok iyi kavramış olmaları sebebiyle mezhep sahibinden ya da onun müçtehit arkadaşlarının birinden nakledilen ve iki farklı şekilde izah edilmesi mümkün olan mücmel bir görüşü ve iki anlama gelme ihtimali bulunan müphem bir hükmü usûl konusundaki rey ve nazarları sebebiyle tafsil etmeye ve bu hükmü fürudaki benzeriyle mukayese etmeye muktedirlerdir. Hidaye'de geçen *"kezâ fî tahrîci'r-Râzî"* şeklindeki ifadeler onların bu durumuna işaret eder.

5) ***Ashabu't-tercîh***: Ebu'l-Hasen el-Kuduri ve Sâhibu'l-Hidaye [el-Merğinanî] gibi fakihler bu tabakada yer alır. Bunların işi, kullandıkları *hâzâ evlâ*, *hâzâ esah rivâyeten*, *hâzâ evfak li'l-kıyâs* ve *hâzâ erfak li'n-nâs* gibi ifadelerinde de görüldüğü gibi rivayetlerin bir kısmını diğerine üstün tutmaktır.

6) ***Ashabu't-temyîz***: Bunlar kuvvetli, daha kuvvetli ve zayıfı; zahiru'l-mezhep, zahiru'r-rivaye ve nevadiri birbirlerinden ayırmaya güç yetiren kimselerdir. Müteahhir dönemdeki -Sâhibu'l-Kenz [Nesefî], Sâhibu'l-Muhtar [Mevsılî], Sâhibu'l-Vikaye [Tâcuşşerîa], Sâhibu'l-Mecma' [İbnu's-Sââtî] gibi- muteber metin sahipleri bu grupta yer alır. Bunların özelliği, merdud görüşleri ve zayıf rivayetleri kitaplarına almamalarıdır.

7) [***Sırf***] ***Mukallidler***: Bunlar, son üç tabakada zikredilen faaliyetleri yapmaya muktedir olamayan, cılız ile güçlüyü tefrik edemeyen ve sağını solunu bilemeyen kimselerdir. Bunlar karanlıkta odun toplayan adam misali her bulduklarını toplarlar. Bu gibilere yazıklar olsun! Bu gibileri taklit edenlere ise hepten yazıklar olsun!

3.2. Tasnifte yer alan fukahanın ayırıcı özellikleri:

Kemalpaşazâde'nin tasnifinde dikkat çeken noktalar şu şekilde sıralanabilir:

1) İçtihat ile -esasen olumsuz bir anlam yüklenmemiş olan- taklidin kesin çizgilerle birbirinden ayrılması.

2) İlk üç tabakada serimlenen içtihat ehlinin temel vasıflarının ve ayırıcı özelliklerinin net bir şekilde belirtilmesi.

Kurucu içtihat ile diğer içtihat faaliyetlerinin birbirinden ayrılması, her şeyden önce mezhebin kurucusunun kim olduğunun, mezhebin kime nisbet edileceğinin netleştirilmesi anlamına geliyor. Kurucu içtihat Ebu Hanife, Mâlik ve Şâfiî gibi ekol kurucu müçtehitlerin kendi zamanlarına kadarki bütün birikimi eleyip seçerek bütünlüklü, kendi içinde tutarlı bir yapının (mezhep/ekol) kurulmasıyla sonuçlanan içtihattır.

Son dönemde yerli ve yabancı bazı araştırmacılar, gerek Ebu Hanife gerekse diğer kurucu imamların, mezhep kurdukları yönünde bir beyanlarının olmamasından hareketle bunların bir mezhep kurma niyetinde olmadıkları sonucuna varmış ve bu nedenle onları kurucu saymanın doğru olmayacağını öne sürmüşlerdir. Bu yaklaşımın isabetli sayılması biraz zor gözüküyor. Çünkü bir kere, kişinin ne yaptığını anlamamızın tek yolu, ne yaptığını kendisinin ifade etmesi değildir. Dolayısıyla mezhep imamlarının, mezhep kurma iradelerini deklare etmelerine gerek olmadan, yaptıklarına bakılarak, ne yaptıklarını anlamak mümkündür. İkincisi, gerek bu tasnifteki ifadelere gerekse mezhep fukahasının başka eserlerdeki ifadelerine bakıldığında, Ebu Hanife'yi kurucu (müessis) imam olarak algıladıkları açıkça görülmektedir. Süregelen bu algıyı yanlışlamak için güçlü gerekçelere ihtiyaç vardır.

Kuruculuğa soyunulmadığı sürece arkadaşlarının kurucu imama füru sahasında muhalefeti mümkündür. Bu özellikleri sebebiyle mezhepte müçtehit tabakası geri kalan tabakalardan kesin ve net bir şekilde ayrılmaktadır.

Tasnifte fukaha tabakâtından ilk üçünün müçtehit olduğu geri kalan dördünün ise mukallit olduğu tasrih edilmektedir. İlk tabakada yerine göre 'imam', 'şeyh' ve 'üstad' olarak adlandırılan Ebu Hanife; ikinci tabakada *ashab* olarak nitelendirilen Ebu Yusuf, Muhammed ve diğerleri; üçüncü tabakada ise metinde bir tasrih olmamakla birlikte kanaatimce *meşayıh* olarak tavsif edilen fukaha yer alır.

Mezhep kurgusu içinde kurucu imamın arkadaşlarının kurucu imama göre durumu, adeta sahabenin Hz. Peygamber'e göre durumu gibi tasavvur ve tasvir edilmiştir. Bu yüzden, kurucu imamın görüşleri sonrakiler açısından "nass" mesabesinde görülmüştür. Nitekim meselede müçtehidin faaliyeti tavsif edilirken "Şeyh'ten nass bulunmayan yani doğrudan bir belirleme ya-

pılmamış olan konularda onun takrir ettiği usûl ve kavâid gereğince hüküm istinbat edebilirler." denilmesi bunu açıkça göstermektedir. Açıkça söylenmese bile kurucu imamın yakın arkadaşlarının görüşlerinin de sonrakiler açısından aynı şekilde bir kaynak niteliği taşıdığı anlaşılmaktadır.

3) Taklit ehli olan fukahanın mümeyyiz vasıfları:

Taklit ehli fukaha için ön görülen temel sınır, içtihat edememeleri ve kurucu imama ve arkadaşlarına muhalefet edememeleridir.

Taklit ehli kapsamında değerlendirilen ashabu't-tahrîc için öngörülen faaliyet, kendi adlarına içtihat etmek değil, önceki imamların sözlerini mantıkî sonuçlarına götürmek suretiyle görüş açıklamaktır.

3.3. Tasnifte yer alan terminoloji:

Tasnifteki terminoloji genel olarak entelektüel faaliyet ile ilgili olanlar ve ilke ve yöntemle ilgili olanlar olmak üzere iki grupta toplanabilir.

Tasnifte yer alan ve entelektüel faaliyetle ilgili olan terimler şunlardır: *Tesis, istinbat, istihraç, tahric, tercih, temyiz, taklid.*

Bu kavramlardan ***tesis*** sadece Ebu Hanife için söz konusu edilmiştir. Buna göre Ebu Hanife, hem mezhebin mimari projesini çizen kişi hem de projeyi ilk olarak ete kemiğe büründüren **usta** olmaktadır.

İstinbat kavramı önce birinci tabaka olan müctehid fi'ş-şer' tabakası için yani Ebu Hanife için kullanılmış, daha sonra üçüncü tabaka için kullanılmıştır. İstihrac terimi ise ikinci tabakayı teşkil eden Ebu Yusuf ve Muhammed ve diğer arkadaşları için kullanılmıştır. Bu durumda istinbat ve istihraç terimleri arasında bir anlam farkı gözetilip gözetilmediği sorusu akla geliyor. Bu iki terimin kullanıldığı yerlere bakıldığında anlam açısından aralarında bir fark gözetilmediği ve bunların müradif olarak kullanıldığı söylenebilir. İstihraç teriminin üçüncü tabaka için, istinbat teriminin ise ilk iki tabaka için kullanılması daha uygun olabilir ve bu suretle istihraç faaliyetinden tahric faaliyetine yumuşak bir geçiş yapılmış olurdu. Ya da en azından istinbat teriminin ilk üç tabaka için kullanılması düşünülebilirdi.

Tasnifte yer alan tahrîc, tercîh ve temyîz terimleri ise taklit ehli fukaha için seçilmiştir.

Tahrîc, dördüncü tabakada yer alan ve esas itibariyle müçtehit olmayan fakihler için kullanılan bir terimdir. Tahric sahibi olarak nitelenen fakih kendi adına içtihat eden değil, aksine, imamlardan gelen ve farklı şekillerde yorumlanması mümkün olan görüşleri mezhebin genel çizgisine göre yo-

rumlayan, tabir caizse önceki müçtehitlerin sözlerini/görüşlerini mantıkî sonuçlarına götürerek görüş açıklayan bir fakihtir.

Mercani, bu noktayı anlayamadığı ve tahrici de ilk üç tabakadaki istinbat olarak yorumladığı için, mesailde müçtehit ve tahric sahibinin aynı tabakada olması gerektiğini öne sürerek bu tasnifi eleştirmiştir.

Tasnifte yer alan diğer terimler ise şunlardır:

Kavaidu'l-usûl: Kabaca temel usul prensipleri olarak çevrilmesi mümkün olan bu ifade belki de Kemalpaşazâde'nin tasnifinde neye tekabül ettiği tam olarak kestirilemeyen tek kavramdır. Son dönem araştırmacıların zihinlerinin bu konuda biraz karışık olduğu gözlenmektedir. Gerek ülkemizde gerekse başka ülkelerden kimi araştırmacılar bunu fıkıh usûlü olarak anlama eğilimindedir. Mercani de böyle düşündüğü için Ebu Yusuf ve Muhammed'in 'usûl' konusunda Ebu Hanife'den geri kalmayacağını, çünkü usûlün derli toplu bilgilerden ibaret olduğunu ve bunun da kitaplardan öğrenilebileceğini (!) söylemiştir.

Kanaatimizca kavaidu'l-usûl deyimi kapsamına bazı usûl prensipleri girebileceği gibi, hukukun genel kuralları ve amaçları da girebilir. Hatta o dönemde henüz terimleşmemiş olmakla birlikte, içtihatların izi sürüldüğünde görülen 'fıkıh mantığı' da kavaidu'l-usûl deyimi kapsamında düşünülebilir. Esasında fıkıh mezheplerini birbirinden ayıran en esaslı nokta esas aldıkları fıkıh mantığıdır.

Kefevî'nin *Ketâib* adlı eserinin hamişinde yer alan nota göre (Kefevî, *Ketâibu a'lâmi'l-ahyâr*, Rağıb Paşa 1041, vr. 94a) Kemalpaşazâde'nin buradaki *usûl* ifadesiyle ile kastı *fürudaki asıllar*dır. Bu notta Ebu Yusuf, Muhammed ve Züfer'in bazı usûl konularında da Ebu Hanife'ye muhalefet ettiği kaydedildikten sonra *Tesisu'n-nezâir* adlı esere bakıldığında bunun açığa çıkacağı ifade edilmektedir.

Ana hatlarıyla tahlil etmeye çalıştığımız bu risale, esas itibariyle mezhep fukahası arasındaki hiyerarşiyi göstermek üzere kaleme alınmıştır. Özellikle resmi kanunlaştırmanın olmadığı ve resmi mezhep uygulamasının bir bakıma bu eksikliği kapattığı modern öncesi dönemlerde mezhep içi bu hiyerarşinin özellikle hukuk istikrarı ve güvenliği açısından ne denli önemli olduğu ilave bir açıklamaya gerek duymayacak kadar açıktır. Hanefi literatürün zâhirurrivâye, nâdirurrivâye ve nevâzil/vâkıât şeklinde ayrılması da yine aynı hiyerarşi ihtiyacının bir sonucu olarak görülmelidir.

Hanefi Mezhebi Bosna'ya Nasıl Geldi?: Hasan Kafi Akhisari'nin Silsilesi Üzerine Bir Yorum

Fikret Karčić
Prof. Dr., The University of Sarajevo

Balkanlardaki mevcut Müslüman nüfus varlığını İstanbul'un fethi ve müteakip yüzyılda başlayan ihtida hareketine borçludur. Bu nüfus İslâm dinini kabul ettiğinde bu kabul ile beraber fıkıhta Hanefi, akaitte ise Maturidi mezhebine tabi olmuştur. İslâm aleminde bu iki mezhebin birlikte kabulü Türk kültür kuşağına aidiyetin alameti kabul edilir.[1]

Devlet-i Aliye-i Osmaniye'nin resmi mezhebinin Hanefilik olduğu, başka bir deyişle Osmanlıların şeriatı Hanefi perspektiften yorumladığı herkesin malumudur. Bu yorum metodolojisi akaitte Maturidi metodolojiye tekabül eder. Şafi mezhebi de yine benzer bir şekilde akaitte Eşariliğe tekabül eder.

Bu tebliğ ile, Osmanlıların neden Hanefiliği tercih ettiği sorusuna bir cevap ararken, Hanefi mezhebinin önce Balkanlar'a, ardından ise Bosna'ya hangi yollardan ulaştığını takip etmeye çalışacağız. İlk soruda rehberimiz Hanefilik tarihi üzerine yapılmış çağdaş çalışmalar olacak. İkinci soruya ise Hasan Kafi Akhisari (1544-1615)[2] tarafından Arapça olarak kaleme alınmış *Nizam al-'Ulama' ila Khatam al-Anbiya'* eserini tarihi-coğrafi perspektiften yorumlamak suretiyle bir cevap arayacağız. Eser Boşnakçaya Mehmed ef. Handžić tarafından 1935 yılında, Amir Ljubović ve Fehim Nametak tarafın-

1 Seyyed Hossein Nasr, "A Typological Study of Islamic Culture" in *Islamic Life and Thoughts* (London: George Allen and Unwin, 1981), 49.

2 *Nizamul-ulama' ila Hatemil-enbija* (Niz učenjaka do posljednjeg Božijeg Poslanika), arapski napisao Hasan-ef. Kafi Pruščak, preveo: Mehmed Handžić (Sarajevo: Islamska dionička štamparija, 1935.).

dan ise 1983 yılında tercüme edilmiştir.[3] Alman araştırmacı Jan Just Witkam bu çalışmanın İngilizce Bratislava baskısının tıpkıbasımını açıklamalı bir indeks ile beraber 1989 yılında yayınlamıştır.[4]

Kafi'nin *Nizam al-'Ulama' ila Khatam al-Anbiya'* ismindeki çalışması, Müslüman ulemanın elde ettiği bilgileri tahkik etmek için kullandığı silsile metodolojisinin bir örneğidir. Bir bilginin sıhhati, söz konusu münferit ilim adamından Hz. Muhammed'e (s.a.v) kadar uzanan bilgi intikal zincirini takip etmek suretiyle araştırılır. Hadisteki sened metodolojisinin bir türevi olan bu metot, klasik İslâm düşüncesinde bilgi nakli konusunun önemli kavramlarından biridir.

Kafi'nin *Nizam al-'Ulama' ila Khatam al-Anbiya'* çalışması sadece Kafi'nin kendi silsilesi hakkında bilgi vermez, fakat aynı zamanda -Mehmed ef. Handžić'in de dikkat çektiği gibi- İslâm fıkhının ve özellikle Hanefiliğin yayılışının bir resmini sunar. Eser Hanefi mezhebinin yayılması, ana merkezleri ve Bosna'ya ulaşma yolları hakkında bir rehber niteliğindedir.

Mezkur konulara dair bilgilerin bize ulaştığı tek kanal Kafi değildir. Hanefi mezhebine dair bildiklerimizi Kafi ile beraber, diğer Hanefi fıkıh alimlerine, Kafi'nin hemşehri ve çağdaşlarına borçluyuz. Nitekim Kafi de eserinin girişinde bunu şöyle teyit eder: "Refik ve dostlarımızın çoğunu buluşturan bu eser, Tanrı'nın inayeti ile güzel bir şekilde tamamlandı."[5]

Kafi'nin silsilesini incelerken kullanacağımız temel metodolojik öncülü bu argüman olarak kabul edip, Hanefi mezhebinin nasıl kaynağından çıkıp, Balkanların en merkezi noktalarına ulaştığını, bu seyahatin ne türden bir rota takip ettiğini ve tarihsel koşullarını irdeleyeceğiz.

Kafi'nin Silsilesi

Kafi'nin *Nizam al-'Ulama' ila Khatam al-Anbiya'* eserinde otuz adet biyografi yer almaktadır. Bu biyografilerden yirmi dokuzuncusu Hasan Kafi'nin, otuzuncusu öğrencisinindir. Yirmi sekizinci biyografi Kafi'nin hocası Kara Yılan'a aittir. Silsilenin ilk halkası ise Hz. Muhammed (s.a.v)'dir. İslâmi bilginin kaynağı olan Hz. Muhammed'e (s.a.v) kadar götürülen bu zincirin diğer halkaları şu şekildedir:

3 "Niz učenjaka do posljednjeg poslanika" in *Hasan Kafi Pruščak*, *Izabrani spisi, uvod, prevod i bilješke* Amir Ljubović and Fehim Nametak (Sarajevo: Veselin Masleša, 1983.), 125-154.

4 Jan Just Witkam, "Hasan Kafi al-Aqhisari and his Nizam al-Ulama ila Katam al-Anbiya'", *Manuscripts of the Middle East* 4 (1989), 85-114.

5 *Nizamul-ulama' ila Hatemil-enbija*, 54.

1. Allah'ın peygamberi Muhammed (s.a.v). İlk halife Ebubekir Sıddık (ö. 13/634) ardından zikredilir.
2. Sahabe Ömer b. el-Hattab (ö. 23/644-Madine), Osman b. Affan (ö. 35/656-Madine), Ali b. Ebu Talib (ö. 40/661-Kufe), Abdullah b. Mesud (ö. 32/652-3-Madine).
3. Alqama b. Qays en-Nakhai (ö. 62/681-2- Kufe), Mesruk b. el-Acda el-Hemadani (ö. 63/682-3- Kufe), el-Esved b. Yezid el-Nakhai (ö. 74/693-4-Kufe), Şureyh b. El-Haris el-Kindi (ö. 79/698-9-Kufe), Tabiun'un Irak'ta temerküz eden bir grubuna dahildir.
4. İbrahim b. Yezid el-Nakhai (ö. 96/714-5- Kufe).
5. Hammad b. Ebu Sulayman (ö. 120/757-8- Kufe).
6. Ebu Hanife Numan b. Sabit (ö. 150/767- Bağdat), Mezhep kurucusu.
7. Muhammed b. el-Hasan el-Şaybani (ö.189/804-5- Rey, Bugünkü Tahran yakınlarında), Hanefi mezhebini tedvin eden kişidir.
8. Ebu Hafz el-Kebir Ahmed b. Hafz el-Buhari (ö. 216/831).
9. Ebu Hafz el-Sağir, Abdullah b. Ahmed (ö. 264/877-8- Buhara).
10. Abdullah b. Muhammed b. Yakub el-Subadmuni (ö. 340/952- Buhara), Aslen Buhara yakınlarında bir köy olan Sebzemun'ludur.
11. Muhammed b. el-Fadl el-Buhari el-Kumazi (ö. 381/991-2- Buhara), Aslen Buhara yakınlarında bir köy olan Kumaz'lıdır.
12. el-Hüseyn b. el-Hıdır b. Muhammed el-Nesefi (ö. 424/1032-3), Semerkant yakınındaki Nesef'lidir.
13. Abdülaziz b. Ahmed el-Helvani (ö. 448/1056-7), Buhara'daki Keş bölgesindendir.
14. Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebu Sehl el-Sarakşi (ö. 490/1096-7-Fergana), Aslen Horasan'daki Serakş bölgesindendir.
15. Abdülaziz b. Ömer b. Maza, "el-Sadr el-Madi" (ö.?), Buhara ve Fergana bölgelerinde yaşamıştır.
16. Hüsam el-Din Ömer b. Abdülaziz b. Ömer b. Maza, "el-Sadr el-Şahid" (ö. 536/1141-2) Semerkant'ta vefat etmiş, Buhara'da defnedilmiştir.
17. Ali b. Ebubekir b. Abdülcelil el-Fergani el-Marghinani, *el-Hidayet* eserinin yazarı (ö. 642/1244- Buhara).
18. Muhammed b. Abdülsettar el-İmadi el-Kardari el-Baraniki (ö. 642/1244-Buhara), aslen Modern İran'daki Kerder'lidir.
19. Abdülfadıl Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhari (ö. 693/1294-Buhara).

20. el-Hüseyin b. Ali el- Haccac b. Ali Hüsameddin el-Signaki (ö. 710/1310-11- Halep), aslen Signak, Türkistan'lıdır, Bağdat, Şam ve Halep'te ders vermiştir.
21. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Buhari, "Kavameddin el-Kaki" (ö. 749/1348-9- Kahire).
22. Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed b. Mahmut el-Babarti (ö.786/1384-Kahire), aslen Bağdat yakınındaki Babert'lidir, Halep ve Kahire ile irtibatlıdır.
23. Şemseddin el-Fenari Muhammed b. Hamza b. Muhammed (ö. 834/1431), Iran, Fener'lidir. Anadolu ve Kahire ile irtibatlıdır. Sultan Murat döneminde müfti'l enamdı. (763/1362-791/1389).
24. Muhiddin Muhammed b. Armağan Mevla Yagan (İkinci Murat döneminde, İznik'te vefat etmiştir 824/1421 - 855/1451)
25. Hızır Bey b. Celaleddin (ö. 863/1458- İstanbul), İstanbul'un ilk kadısıdır, Sivrihisar ve Bursa ile irtibatlıdır.
26. Muhiddin Muhammed b. Taceddin Katibzade (ö 901/1495-6- İstanbul) ve Musalliheddin Mustafa el-Kastallamni Bursa, Edirne ve İstanbul ile irtibatlıdır.
27. Kemalpaşazâde, Ahmed b. Sülayman (ö. 940/1533-4 -İstanbul), önemli bir alim ve şeyhülislâmdır.
28. Yahya Efendi, Kara Yılan (ö. 983/1575-6 -İstanbul), Hasan Kafi Akhisari'nin hocasıdır.

Analiz ve Yorum

İslâm ulema silsileleri her zaman, Tanrı'nın son kelâmını tevil ve beyan eden Hz. Muhammed'e bağlanır (s.a.v). Nesilden nesle bilgi aktarım metodunun bir diğer adı *al-mahaj al-naqli'dir* (geleneksel metod).[6]

Bu metoda göre bir bilgi ancak güvenilir ravilerin oluşturduğu kesintisiz bir rivayet zinciri ile aktarıldıysa sahihtir. Kafi'nin Hz. Muhammed ile başlayan silsilesi Hanefi mezhebinin mevsukiyetinin alametidir.[7]

Silsilede ismi geçen zatlar hulefa-i raişidin ve sahabeden Abdullah b. Mesud'dur. Abdullah b. Mesud, Halife Ömer b. Hattab zamanında Kufe'de

6 Bkz. Aisha 'Abdurrahman, *Mukqaddima fi'l-manhaj* (el-Qahira: Ma'had al-buhuth wa al-dirasat al-arabiyya, 1971.), 116 and passim.

7 Bkz. 'Umar Sulayman el-Asqhar, *Tarikh al-fiqh al-islami* (Bayrut: Maktabat al-falah, 1402/1982), 86-87.

kadıydı. Burada geçirdiği zaman zarfında yerli halkı bilgilendirerek Irak fıkıh ekolünün yükselişine katkı sağlamıştır.

Kadı Şurayk'tan, Ebu Hanife Hammad b. Ebu Suleyman'a kadar üç, dört ve beş numaralı biyografiler, Iraklı alimler topluluğunun üyelerine aittir. İbn Mesud'un etrafında teşekkül eden bu topluluk, bilgi nakil zincirinin Ebu Hanife ve erken dönem Irak ekolü arasındaki halkasını temsil eder.

Hanefi okulunun tarihi altı numaralı biyografi ile (Ebu Hanife) başlar. Erken dönem Irak ekolünden beslenen Ebu Hanife şer'i kaynaklar ve mevzuat uygulamalarının yorum metodolojisini tasfiye ve ikmal etmiştir. Ebu Hanife bu metodoloji üzerine talebeleri ile çeşitli müzakereler yürütmüş ve bir hukuk düşünce okulu böylelikle teşekkül etmiştir.

Bu okulun öğretileri Ebu Hanife'nin talebeleri tarafından formüle edilmiş, müteakiben Muhammed b. El-Hasan el-Şeybani (yedi numaraları biyografi) tarafından altı temel kitapta (*el-asl*) sistematize edilmiştir. El-Şeybani halifeliğin Doğu kısımlarında (bugünkü İran'da) kadılık vazifelerinde bulunmuş, çok sayıda talebe yetiştirmiş, İslâmi bilgi ve Hanefiliğin Orta Asya'da yaygınlaşmasına katkı sağlamıştır.

Sekiz numaralı biyografiden (Ebu Hafz el-Kebir Ahmed b. Hafz el-Buhari) on dokuzuncu biyografiye (Ebu el-Fadıl Muhammed b. Muhammed b. Nasr el-Buhari) kadarki biyografiler Müslümanlarca "nehrin öte tarafındaki bölgeler" anlamına gelen Maveraünnehir olarak isimlendirilen coğrafyada yaşamış ulemaya aittir.[8]

Bu tamlamada geçen nehir Ceyhun olarak da bilinen Amu Derya'dır. Maveraünnehir'in sınırları tarih boyunca değişse de, bölge ana hatları ile Zerefşan nehrini (yaygı kullanımı ile Seyhan), Kuzeybatıda Harezmi, Fergana'nın doğusunu doğuda ise Çin Türkistan'ından Tien Shan dağlarına kadar uzanır. Bugün bu bölgeler Özbekistan, Kazakistan, Tacikistan, Kırgızistan ve Çin cumhuriyetlerine dahildir.[9]

Maveraünnehir İslâmiyet öncesi döneminde İran kültürel havzası içindeydi. Huteyb b. Muslim el-Bahili komutası altındaki İslâm ordusu Maveraünnehri 94/712-13 yılında almış ve bu bölgede bir Arap garnizonu kurmuştur. İslâm ilk önce, aralarında Zerdüştlerin, Maniheistlerin, Hristiyan ve Budistlerin de olduğu yerel nüfus arasında yayılmıştır. Abbasiliğin erken dönemlerinde Maveraünnehir tek bir eyalet olarak halifeliğe bağlıydı. Ma-

8 *The Encyclopaedia of Islam*, new edition (Leiden: E.J. Brill, 1986.), 5:852-859 s.v. "Ma wara'al-nahr".

9 *The Encyclopaedia of Islam*, 5:852.

veraünnehir'in Semerkant (başkent), Buhara, Belh, Tirmiz, Amul, Farab, Kiş, Nesef, Fergan, Uzkent, Hucend, Taşkent gibi şehirleri İslâm kültür merkezleri olmuştur.

Maveraünnehir'in İslâm kültür merkezi olarak öneminin bir alameti de en yetkin hadis kaynaklarının müelliflerinin buradan veya civar bölgelerden olmasıdır.[10]

İmam El-Buhari (ö. 256/870) Maveraünnehir'in en önemli merkezlerinden birinden, İmam Müslim (ö. 261/874) Maveraünnehir sınırındaki Horasan, Nişabur'dan, Davud el-Sicistani (ö. 275/888) yine Horasan'dan, İmam el-Tirmizi (ö. 279/892) Maveraünnehir'den, İmam En-Nasai (ö. 303/915) Horasan'dan, İmam İbn Mace (ö. 273/886) Orta İran'daki Kazvin'dendir. Ayrıca Maturidi akaid ekolünün kurucu ismi - Ebu Mansur el- Maturidi (ö. 333/944), Kafi'nin silsilesinde ismi zikredilen pek çok Hanefi hukukçu gibi Semerkantlıdır.[11]

Maveraünnehir 3/9 ve 4/10 yıllarında bir İslâm ilim merkezi olarak ün salmıştır. Aynı yıllarda Abbasi halifeliği zayıflamış, buna mukabil bir seçkinler zümresi zuhur etmiştir. Halifeliğin başkentteki teorik, ideolojik çekişmelerden uzak doğu kanadı ise canlı bir entelektüel faaliyet ve tebliğ hareketine şahit olmaktaydı. İslâmi ilimlerin yeşermesine uygun şartlar Samaniler döneminde, Maveraünnehir'de mevcuttu.[12]

Halifelik sınırlarında yaşayan Maveraünnehir ulema ve sufileri bir dava misyonu geliştirmişlerdi. O günkü İslâm aleminin sınırlarının ötesindeki Türk kabileleri bu tebliğciler sayesinde İslâm'dan haberdar olup, ihtida ettiler. Arz el-şirk ve arz el-Türk kavramları arasında daha önceleri mevcut bulunan ayniyet, 7/11 yüzyılda ortadan kalkmıştı. Türk kabileleri, elli bin Türkü Müslüman yaptığı söylenen Ebu İmran el-Semerkandi gibi alim ve sufiler yoluyla İslâm'a geçmişti. Müslüman mübelliğler tebliğ faaliyetlerini ribat adı verilen sayısı binleri bulan merkezlerden yönetmiş, bu faaliyetler Maveraünnehir sınırlarını aşıp, o zamanlar pagan olan Kurluk, Oğuz ve Kimaka kabilelerine ulaşmıştır.[13]

10 Muhammad Zubayr Siddiqi, *Hadith Literature: Its Origin, Development and Special Features* (London: The Islamic Text Society, 1993.), 53-69.

11 Maveraünnehrin bir İslâmi ilim merkezi olarak dokuzuncu ve onuncu yüzyıllarda arz ettiği önemi Mustafa Cerić tezinde vurgulamıştır: *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of The Theology of Abu Mansur al-Maturidi* (d. 333/944) (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 23-31.

12 Mustafa Cerić, *Roots of Synthetic Theology in Islam*, 28-29.

13 W. Barthold, *Turkestan Down to the Mongol Invasion*, London, 1958, 226.

Türk kabileleri İslâm'ı kabul ettikten çok kısa bir süre sonra siyasi gücü eline almaya başladı. Türk Selçuk hanedanlığı (430/1038 - 552/1157) Maveraünnehir, Horasan, İran ve Irak'ın büyük kısmında hakimiyet kurdu; zaman içinde Bağdat'taki Abbasi halifesinin muhafazasına memur oldu. Selçuklular, İslâmiyet'e geçmelerine vesile olan hocalarına hürmeten ehl-i sünnet inancı ve Hanefi mezhebini her zaman canı gönülden desteklerken, hakimiyet sınırları içindeki kadılık ve müftülük pozisyonlarına Maveraünnehir ulemasını getirdi. 5/11, 6/12 ve 7/13 yüzyılları boyunca en meşhur Hanefi yazarlar Maveraünnehir bölgesindendi.[14]

615/1219 ve 616/1220 yıllarında Moğollar Balasagun, Buhara, Farab ve Semerkant gibi Maveraünnehir şehirlerini istila etti. Müslüman yöneticilerin bir kısmı Maveraünnehir'den ayrılıp, Halifeliğin daha merkezi bölgelerine, Eyyubilerin ve Memluk hanedanlığının hüküm sürdüğü Kuzeybatıya göç etti. Ulemanın Batı'ya göçü ancak 8/14. yüzyılda durdu. Kafi'nin silsilesindeki iki alimin Memluk hanedanlığına bağlı gözükmesi bu sebeptendir. Yirmi üçüncü biyografiden (Şemseddin Fenari), yirmi sekizinci biyografiye (Kafi'nin hocası Kara Yılan Yahya Efendi) kadar adı zikredilen tüm alimler Bilad-ı Rum olarak bilinen Bizans topraklarını yurt tutmuştu.[15] Bu, sakinlerinin Romanya olarak adlandırdığı Doğu Roma İmparatorluğuna Müslümanlar tarafından verilen bir isimdi. Ne zaman ki Osmanlı hanedanlığı İslâm tarihinde belirleyici bir rol oynamaya başladı, Bilad-ı Rum kavramı, Toroslar'dan yukarı Fırat'a kadar bir bölgeyi kuşatan Küçük Asya sınırlarına işaret etmeye başladı. 5/11. yüzyılda Türkler, Bizans'ın ilk Müslüman komşuları oldu. Sultan Muhammed Alp Arslan b. Davud (455/1063 - 465/1072) hükümdarlığı altındaki büyük Selçuklu devleti, Malazgirt Savaşı ile beraber 463/1071 yılında Küçük Asya'nın sınırlarını geçip Orta Anadolu'ya ulaştı. Anadolu Selçukluları daha sonraları Rum Sultanlığı olarak bilinen devleti kurdu.[16]

1289 yılında Selçuklu hükümdarı tarafından bey olarak tayin edilen Osman Gazi önce bölgedeki hakimiyetini pekiştirecek, ardından Müslüman Sünni dünyaya hükmetmeye başlayacaktı. Osmanlı devleti, sınırlarını genişletmeye yönelik stratejiler izlerken, erken dönem İslâm tarihin yerel ve bölgesel yönetimlerinde sıkça müşahede edilen mezhep ve fırkalar arası sürtüş-

14 Wilfred Madelung, "The Spread of Maturidism and the Turks", IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra – Lisboa 1 a 8 de Septembro de 1968, Leiden, 1971, 140-141.

15 *The Encyclopaedia of Islam*, 8:601-612, s.v. "Rum", "Rumeli".

16 Mehmed Maksudoglu, *Osmanli History 1289-1922: Based on Osmanli Sources* (Kuala Lumpur: International Islamic University Malaysia, 1999) 6-7.

melerini asgari düzeye indirmeye çalıştı. Osmanlılar Avrupa ana kıtasına, Küçük Asya'yı tedricen fethederek ulaştı.

Osmanlılar, Selçukluların izinden giderek Hanefi, özellikle de Maveraünnehirli ulemaya tabi oldu. Bu alimlerin ekseriyeti Osmanlı topraklarında hukuk ve eğitim sahalarında çeşitli görevler almıştır. Bu alimlerden biri olan Şemseddin Fenari aslen İranlıdır. Memluk Mısır'ından ayrılıp Anadolu'ya gelerek önce ilk müfti'l enam, ardından Osmanlı devletinin şeyhülİslâmı olmuştur.

Kafi'nin silsilesinde Bursa, İznik, Edirne ve İstanbullu alimlerin bulunmasının temel sebebi Hanefiliğin Osmanlı ile beraber Batı'ya doğru ilerlemesidir. İsmini saydığımız bu şehirlerden üçü Osmanlıya başkentlik yapmıştır. Bu üç kent arasında en önemlisi ise şüphesiz fethedildiği 29 Mayıs 1453'ten, 3 Mart 1924'e kadar darü'l-hilafe ve aynı zamanda İslâmi ilimlerin merkezi olan İstanbul'dur. Kafi'nin Osmanlı ulemasından olan hocaları Osmanlı'nın elit zümresi olarak kabul edilmiştir.[17]

İlk müftü ve şeyhülislâm olan Şemseddin Fenari, İstanbul'un ilk kadısı olan Hızır Bey, 9/15 yüzyıl müçtehit alimlerinden Kemalpaşazade, onun yardımcısı ve Kafi'nin de hocası Kara Yılan Efendi bu zümredendi. Bu isimler kendilerine takaddüm eden İslâm geleneklerini geliştirerek kendi zamanlarına ve yeni alanlara tatbik etmiştir. İntikal eden bu İslâm geleneklerinden Maveraünnehir bölgesinde geliştirilmiş olan fıkıh ilmi özel bir önem arz eder. Bu alimlerden her biri Mevaraünnehir ulemasının eserlerine en az bir şerh yazmıştır. (Örneğin Hasan Kafi, Ebu Bereket b. Ahmed el-Nesefi tarafından yazılan *Menar el-Envar* ve Sadr el-Şeria tarafından yazılan *Kitap el-Dava* eserlerini şerh etmiştir.) Bu ulema, İslâm düşüncesi üzerine çalışmalarını yazdıkları eserler ve verdikleri fetvalar üzerinden sürdürmüş, geleneğin ikmaline böylelikle katkıda bulunmuştur. Bu eserler, kritik edisyondan geçirilip tahkik edildiğinde, Bağdat'ın düşüşünden Moğollara (656/1258) kadar geçen zamanda faal olan fıkıh okulları ile ilgili önyargılar da kırılabilir.

Osmanlı fetihleri ve İslâm'ın Balkanlarda yayılışı ile beraber Rumeli kavramının işaret ettiği coğrafi alan Batı'ya kayıp, Balkan yarımadasında sabitlendi. İstanbul, ünlü medreseleri ile Balkan Müslümanları için yeni bir kültürel destinasyon oldu. 10/16. yüzyılın ikinci yarısında İstanbul ünlü bir İslâm ilim merkezi olmuş, "Rumeli uleması sair ulemayı tüm bilim ve disiplinlerde aşmıştı."[18]

17 Hayreddin Karaman, *Islam Hukuk Tarihi* (Kadikoy: Nesil Yayinlari, 1989), 290-302.

18 "Niz učenjaka do posljednjeg Poslanika", in *Hasan Kafija Pruščak*: Izabrani spisi, 152.

Yeni ilim merkezlerine ilim tahsili için gidenlerden biri de Bosna'nın üçüncü kuşak Müslümanlarından, silsilemizdeki yirmi dokuzuncu biyografinin sahibi Hasan Kafi Akhisari'dir. Akhisari'nin öğrencilerinden Alaaddin Ali b. Mustafa b. Hüsamüddin Şeyhzade (Šehović), Muhammed b. Ahmed b. Seyfeddin Ağazade (Agić) ve Molla Muhammed b. Hasan (otuz numaralı biyografi) silsilenin açık ucuna işaret eder. Kafi'nin silsilesi, müteakip yüzyıllarda Orta Avrupa ve Balkanları sarsan savaşlardan kurtarılan icazetname ve yazma eserlerin derkenar notlarından görebildiğimiz kadarıyla devam etmiştir.

Sonuç

Hasan Kafi Akhisari'nin silsilesinin tarihi ve coğrafi analizi ile, Hanefi ekolünün yorumu üzerinden ilerleyen bir İslâmi ilim geleneğinin Arabistan'dan (1/6. yüzyıl) Bosna'ya (10/16. yüzyıl) doğru çizdiği rotayı takip edebiliriz: Hicaz - Irak - Amuderya - Kahire - Halep - Anadolu - İstanbul - Bosna.

Bu çalışma ile ulaştığımız sonuç erken dönem Osmanlı ulemasının biyografileri üzerine yapılacak çalışmalarla tahkik edilebilir. Bu tür çalışmalar bilginin Anadolu veya Rumeli'den Bosna'ya intikali esnasında çeşitli değişimler tespit etse de, Hanefi düşüncesinin doğduğu kaynaktan çıkıp Osmanlı Türklerine ulaşırken izlediği yolda bir sürekliliğe şahit olacaktır.

Ebussuûd Efendi'nin Fetvalarını Doğru Anlamaya Doğru

Süleyman Kaya

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. Giriş

16. yüzyılın güçlü şeyhülislâmlarının, Hanefi fıkıh geleneğinin tevarüs edilmesi ve bu geleneğin fetva müessesesi ile Osmanlı dönemine tatbik edilmesi noktasında önemli rolleri olduğu bilinmektedir. Ebussuûd Efendi bu yüzyılın önde gelen şeyhülislâmı olduğu gibi günümüzde üzerinde en çok çalışma yapılan, görüşlerine en çok atıf yapılan şeyhülislâm olma özelliğini de taşımaktadır.

Günümüzde doğrudan Ebussuûd Efendi ve fetvalarına dair çalışmalar ile onun fetvalarına atıf yapan muhtelif çalışmalarda fetvaların anlaşılması hususunda bazı hataların, en azından eksikliklerin yapıldığı dikkat çekmektedir. Bu noktada Ebussuûd Efendi'nin içinde yetişip sürdürdüğü fıkıh geleneğinin ve fetva verirken takip ettiği usulün doğru anlaşılmamış olması hataların en önemli nedeni olarak gösterilebilir. Yine belli bir meseleye dair verdiği tüm fetvaları görülmeksizin, yayınlanmış olan seçme fetvalarından hareketle sonuca ulaşılmaya çalışılması bir diğer neden olarak zikredilebilir. Bu tebliğde örnekler üzerinden bu tür hata ve eksikliklere işaret edilmenin yanı sıra Ebussuûd Efendi fetvalarını doğru anlama noktasında dikkat edilmesi gereken hususlara başlıklar halinde işaret edilmeye çalışılacaktır.

2. Hanefi Fıkıh Geleneğinin ve Fetva Usûlünün Bilinmesi

Osmanlı Hukukunun Hanefi fıkıh geleneğinin tarihin belli bir dönemindeki tatbiki olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla Osmanlı ilmiyesinin herhangi bir meseleye dair fetvalarının doğru anlaşılması bu fetvanın ortaya çıktığı bu ilim geleneğinin bilinmesine bağlı olduğu söylenebilir. Bu noktada Ha-

nefi fıkhının füru olarak bilinmesi gerektiği gibi bu fıkhın mevcut şartlara uygulanmasını sağlayan fetva usulünün de bilinmesi gerekir.

Fetvaların Hanefi fürû-i fıkıh geleneği bağlamından koparılarak okunması, fetva ve müftî hakkında bir takım varsayımlardan hareketle hilaf-i hakikat kurguların ortaya çıkmasına sebep olabilir.[1] Nitekim Colin Imber Ebussuûd'a dair çalışmasında önce Osmanlı'nın mirî toprak uygulamasının, batıdaki feodal sistemin devamı olduğunu varsayar, sonra Ebussuûd fetvalarını, bu sistemi meşrulaştırmak üzere üretilmiş birer kurgu olarak okur.[2] Imber benzer şekilde birçok konuda Ebussuûd Efendi'nin Hanefi geleneğe aykırı hareket ettiği veya bir takım yenilikler getirdiği gibi tespitler yapar.[3] Böyle bir tespit her şeyden önce ilgili her bir konu için Hanefi fıkıh geleneğinin araştırılmasını gerekli kılar. Bu gelenek yeknesak olmadığı gibi zamanın ve şartların değişmesine paralel olarak kendi içinde bir takım değişim ve gelişmeleri de barındırır. Dolayısıyla Ebussuûd Efendi'ye ait bir fetvanın geleneğin içerisinde nereye oturduğu, kendisinden önce Hanefi fakihlerce telif edilmiş onlarca eserin tetkikine bağlıdır.

Fetvaların Osmanlı müftîlerinin bağlı olduğu fetva usulü geleneği içerisinde okunmaması da bir takım yanlış anlamalara sebebiyet verebilmektedir. Ulema, Hz. Peygamberden sahabe aracılığıyla aktarılan fıkhî birikim tedvin edildikten ve buna paralel olarak mezhepler teşekkül ettikten sonra ictihad faaliyetini, bir diğer ifadeyle fıkhetme faaliyetini, yani karşılaştıkları meselelere fıkhî çözümler üretme ameliyesini mezhep içerisinde sürdürmüştür. Bu faaliyet genel olarak iftâ diye isimlendirilir ve bunun usulü fıkıh usulünden farklılık arz eder. Günümüzde yapılan bazı çalışmalarda, iftâ faaliyetinin de fıkıh usulüyle sürdürüldüğünün varsayıldığı anlaşılmaktadır. Mesela Ebussuûd Efendi'nin usulüne dair bir çalışmada, Tefsir yazmış bir alim olmasına rağmen fetva verirken ayetlere pek atıf yapmamasının yadırganacak

1 Mesela Hakan Erdem, Ebussuûd Efendi'nin zimmilerin köle kullanmalarını yasaklayan padişah emrine rağmen köle kullanan zimmilerin tazir ve hapisle cezalandırılacaklarına dair Düzdağ'ın derlemesinde yer alan bir fetvadan hareketle padişahın müdahalesiyle şer'î uygulamanın ters yüz edildiği sonucuna ulaşır. Ancak Hanefi fıkıh geleneğinde yer alan hangi hükmün ters yüz edildiğine dair ne bilgi verir ne de her hangi bir kaynağa atıf yapar, Erdem, Y. Hakan, *Osmanlı'da Köleliğin Sonu 1800-1909*, ter. Bahar Tırnakcı, Kitap Yayınevi, İstanbul 2004, s. 44.

2 Imber, Colin, Şeriattan Kanuna Ebussuûd ve Osmanlı'da İslâmi Hukuk, ter. Murteza Bedir, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2004, s. 125-147.

3 Bu noktadaki bazı tespitler ve Imber'in çalışmasının sair bir takım problemleri için bak. Aydın, M. Akif, "Colin Imber'in *Ebu's-Su'ud The Islamic Legal Tradition* İsimli Eserine Dair", *Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet*, Klasik, İstanbul 2014, s. 189-196.

bir şey olduğu dile getirilmektedir. Aynı çalışmadaki bir diğer problem de şudur; her bir başlık altında önce günümüzde yazılmış eserlere atıfla, ilgili konuya dair özet bilgi verilir ki bu noktada en çok kullanan eser modern dönemde Z. Şaban tarafından yazılan usul eseridir. Bu özet bilgilerden sonra da Ebussuûd Efendi'ye ait konuyla ilgili fetvalara yer verilir.[4] Halbuki Z. Şaban'ın eseri modern dönemde ileri sürülen, gelenekten bağımsız serbest ictihad çağrılarının sonucu olarak fıkıh usulünün günümüz meselelerinin çözümünde yani fetva usulü olarak kullanımını öneren bir eser olup Ebussuûd Efendi'nin fetva verirken kullandığı usulle pek alakası yoktur.

Ebussuûd Efendi'nin usulüne dair bir diğer çalışmada da benzer bir hata yapıldığı görülmektedir. Çalışmanın birinci bölümünde Ebussuûd'un Dayandığı Kaynaklar başlığının alt başlıkları şöyledir; Şerî kaynaklar (Kitab, Sünnet, İcma, Kıyas, İstihsan, Maslahat, Örf, Sedd-i Zerai, Istıshâb), Kanunnameler, Vakfiyeler, Şeriyye Sicil Defterleri, Kitaplar (Fıkıh kitapları, Fetva mecmuaları). Şerî kaynaklar olarak zikredilen kaynakların Hanefi usul kitaplarından daha ziyade modern dönemde yazılan eserlerle paralellik arz etmesi dikkat çeker. Üstelik Ebussuûd Efendi'nin fetva verirken bu kaynaklara dayandığı iddiası da tartışmaya açıktır. Yine vakfiyelerle şeriyye sicil defterleri Ebussuûd Efendi tarafından fıkhî meselelerin çözümünde kullanılan kaynaklar arasında zikredilmekle birlikte ilgili başlıkta Ebussuûd Efendi'nin vakfiyelerle amel edilmesi gerektiğine ve şeriyye sicillerinin mahkemede delil olarak kullanılabileceğine dair fetva verdiği anlatılıyor.[5] Bir şeyin kazâen hüküm verirken ispat vasıtası olarak kabul edilmesi ile fetva verirken delil olmasının farklı şeyler olduğunu da dikkate almak gerekir.

Osmanlı asırlarına dair bazı oryantalistlerin ortaya attığı, Arap milliyetçiliğiyle yaygınlaşan; Osmanlı'nın İslâm medeniyetine, ilim mirasına hiçbir katkısı olmadığı, tam tersi bu dönemin gerilemeyi temsil ettiği iddiası da genelde Osmanlı dönemi fetva literatürünü özelde Ebussuûd Efendi fetvalarını doğru anlama önündeki engellerden biri olarak dikkat çeker. Bu iddia doğrultusunda fıkıh tarihine dair eserlerin bir kısmında batılılaşmanın başladığı döneme kadar Osmanlı asırları gerileme dönemi olarak isimlendirilip[6] bu dönemde katı bir taklid anlayışının yaygınlık kazandığı,

4 Düzenli, Pehlül, *Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi ve Fetvâları*, Osmanlı Araştırmaları Vakfı, İstanbul 2012.

5 Fidan, Yılmaz, *Ebüssuûd'un Fıkhî Meseleleri Çözümündeki Metodu*, Gümüşhane Ü. Yayınları, İstanbul 2013.

6 Mesela Hayrettin Karaman'ın dönemlendirmesi şöyledir; Hz. Peygamber devri, sahabe devri, fıkhın olgunluk çağı, fıkhın duraklama çağı, fıkhın gerileme çağı, uyanış çağı; İslâm Hukuk Tarihi, Nesil Yayınları, İstanbul ty. Gerileme şeklinde

fıkhi birikime hiçbir katkı yapılmadığı, sadece geçmişin tekrarıyla yetinildiği, dolayısıyla fıkıhla hayat arasındaki bağların koptuğu şeklinde tespitler yapılır. Ancak bu tespitlerin; Osmanlı dönemine ait kaynaklar, özellikle şeriyye sicilleri, sakk mecmuaları, fetva mecmuaları, fıkha dair risaleler incelenmeksizin[7] yapılmış olması dikkat çekmektedir.

Gerileme edebiyatına paralel olarak Osmanlı ulemasının mezhep taassubu içinde bulunduğu, Hanefi mezhebinin kurucu imamları ne demişlerse onlara tabi olmaktan başka bir şey yapmadıkları, Hanefi mezhebinde sahih kabul edilen görüşün sorgulanamaz görüldüğü şeklinde tespitler yapılarak tek mezhebe bağlanmanın bir takım sıkıntılara sebep olduğu, bir mezhebe bağlı fakihlerin yetersiz ve zorlama fetvaları ile yetinilmesinin birçok meseleyi kamil manada İslâmi çözümden mahrum bıraktığı gibi değerlendirmeler yapılır.[8] Bu noktada Ebussuûd Efendi'nin *Maruzât*'ta yer alan, tek mezhebe bağlı kalmayı emreden fetvasına da atıf yapılır.[9] Halbuki Osmanlı uleması mezhep taassubu içerisindeydi gibi önyargılardan hareket etmek yerine Osmanlı ulemasının neden Hanefi mezhebine bağlı kalma hususunda ısrarcı olduğu, buna rağmen ne gibi durumlarda farklı mezheplere ait görüşleri tercih edebildikleri, şayet bir müftî ya da kadı önüne gelen mesele hakkında istediği mezhebe ya da ictihada göre hüküm verme hakkına sahip olsaydı Osmanlı devleti kendi içerisinde tutarlı ve adil bir hukuk

olumsuz değer yargısı içermeyen dönemlendirmeler için bak. Okur, Kaşif Hamdi, "İslâm Hukukunun Oluşumu ve Tarihsel Gelişimi", İslâm Hukukuna Giriş, Anadolu Ü. Yayınları, Eskişehir 2010, s. 28-44; Ekinci, E. Buğra, İslâm Hukuku Tarih*i*, Arı Sanat Yayınevi, İstanbul 2006.

7 Mesela Akdemir ve Özket, Osmanlı dönemine ait tek bir fetva mecmuasını ya da risaleyi kaynak olarak kullanmadıkları çalışmada, bu dönemde içtihat yapılmadığı, geçmiş dönemlere ait fetvaların kanunlaştırıldığı, statik fetvaların dinamik olaylara çözüm olarak sunulduğu gibi tespitlerde bulunur (Akdemir, Süleyman, Hasan Özket, "Osmanlı Hukuk Sistemi ve Usulü Fıkıh Üzerine Değerlendirmeler", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, c. 8, s. 196-205). Bu noktada Osmanlı kaynaklarından hareketle yapılan ve gerileme diye bir şeyin söz konusu olmadığını ortaya koyan tespitler için bak. Cici, Recep, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları, Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar*, Arasta Yayınları, Bursa 2001, s. 349-360; Ekinci, Ekrem Buğra, İslâm Hukuku Tarihi, s. 131-228; Kaya, Süleyman, "Akifzâde'nin Mecelletü'l-mehâkim İsimli Eseri Çerçevesinde Osmanlı Fetvasında Değişim", *Marmara Ü. İlahiyat F. Dergisi*, sy. 40, 2011/1, s. 93-108.

8 Karaman, Hayrettin, "Osmanlı Hukukunda Mezhep Tercihi", *Osmanlı*, ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 1999, c. 8, s. 189-190.

9 Kumaş, M. Salih, "Fıkıh-Toplum İlişkisi Bağlamında Vanî Mehmed Efendi'nin Mezhep Anlayışı", *Vanî Mehmed Efendi Sempozyumu*, Emin Yayınları, Bursa 2011, s. 189.

nizamı kurmayı başarabilir miydi, devletin tesis ettiği zirai, sınai ve ticari nizama dair bir konuda kadılar farklı ictihadlarla amel ederek farklı uygulamalara imza atsaydılar ne olurdu gibi soruların üzerine gidip bu ve benzeri sorulara o günün kaynaklarında cevap aramak daha sağlıklı olur.

Yine gerileme ve taklîd edebiyatının bir sonucu olarak yaklaşık bin yıllık tarihi süreçte gelişen fıkıh literatürünün yeknesak kabul edildiği, bir mesele hakkında aynı anda İmam Muhammed'den Merğinanî'ye, Kasanî'den Ebussuûd'a, İbn Nüceym'den Ö. Nasuhi Bilmen'e kadar çok geniş bir yelpazeye atıf yapılabildiği görülür. Ya da aynı meselenin bir yönü hicri üçüncü asırda yaşamış bir alime atıfla diğer yönü onuncu asırda yaşamış bir alime atıfla ele alınır. Halbuki her bir alimin aynı zamanda içinde yaşadığı döneme ait meselelere çözüm ürettiği unutulmamalıdır.

Hanefi fıkıh geleneğinin doğru okunması noktasındaki önemli engellerden biri de şudur: Bilindiği üzere yaklaşık iki asır önce batı bilim geleneğinde her biri hayatın belli bir alanında hakikati ortaya koyma iddiası ile hukuk, siyaset, iktisat, sosyoloji, ahlak gibi sosyal bilimler, felsefeden bağımsızlığını ilan ederek müstakil birer disiplin olarak ortaya çıkmıştır. Akademianın bu şekilde hayatı parçalayan bir sosyal bilim mantığıyla şekillendiği dünyada yetişen modern insan geçmişini de bu mantıkla anlamaya çalıştığında bir takım sorunlar ortaya çıkmaktadır.

3. Mer'î Hukukun Bilinmesi

Osmanlı hukukunun nevi şahsına münhasır bir takım hususiyetleri bulunmaktır. Kazâ ve iftâ faaliyetlerinin yürütülmesi, örfî-şer'î hukuk ayırımı, maruzat geleneği, ilmiye sınıfı, mülâzemet uygulaması gibi hususların genel olarak bilinmesi önem arz eder. Yine ilmiyenin hazırladığı kanunnamelerin, kadıların tuttuğu şeriyye sicil kayıtlarının, müftîlerin verdiği fetvaların anlaşılması tüm bu kaynakların bir arada değerlendirilmesini gerekli kılar. Tek başına bir fetvanın veya şeriyye sicil belgesinin ya da irade-i seniyyenin anlaşılması bazen güç hatta imkânsız olabilir. Zira belgelerin de fetvaların da mümkün olan en veciz ve kısa ifadelerle tutulmaya çalışıldığı bilinmektedir. Hukuk geleneğinin içerisinde yaşıyor olması hasebiyle dönemin ilmiyesi olayın tafsilatını anlayabildiği hâlde bizim bazı ayrıntıları yanlış veya eksik anlama ihtimalimiz söz konusudur.

Her bir fetva çeşitli unsurlardan oluşmakta olup cevabı olumlu veya olumsuz yapan unsur ya da unsurların iyi tespit edilmesi gerekir. Zira cevabı etkileyen

unsurlar her zaman net olarak anlaşılmayabilir.[10] Bu noktada da fetvaların şeriyye sicilleri ve sair arşiv belgeleriyle birlikte okunması önem arz eder.

Önemli olan bir diğer husus; kavramların mer'î hukukta kullanıldığı anlamın bilinmesidir. Bazı kavramların fıkıhta veya sözlükte kullanıldığından farklı bir anlamda kullanıldığı görülmektedir. Mesela öşür, harâc, tapu gibi kelimelerin Osmanlı hukukunda kullanıldığı anlam dikkate alınmaksızın fıkıh kitaplarında veya sözlükte yer alan anlamlarından hareketle çok farklı bir şekilde anlaşılabildiği görülmektedir. Yine bazı kavramlar Osmanlı Hukukunda kullanıldığı yere göre farklı anlamlara gelebilmektedir. Mesela mukâtaa kavramının vakıf hukuku açısından bile farklı uygulamaları ifade edebildiği anlaşılmaktadır. Mukâtaa; vakıf arsanın, üzerine şahsına ait bina yapmak veya ağaç dikmek isteyen kimseye kiralanması anlamına geldiği gibi vakıf veya mirî arazinin, ziraat için kiralanmasını ifade etmek üzere de kullanılırdı.[11] Bu kullanımda mukâtaa kavramının, kira bedelinin aylık değil de yıllık ödeneceğini ifade ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Ebussuûd Efendi ilgili soruya, kira bedelinin günlük veya aylık ödenmesi halinde akde icâre, yıllık ödenmesi halinde mukâtaa denildiğini, hüküm itibariyle aralarında bir fark olmadığını ifade ederek cevap verir.[12]

Bu başlıkta işaret edilmesi gereken bir nokta da Maruzat'ın sadece Ebussuûd Efendi'ye ait olduğu ve sonrasında bu geleneğin devam ettirilmediği şeklindeki genel kanaattir.[13] Bu kanaatin tabi sonucu olarak DİA Maruzat maddesi Ebussuûd Efendi'nin eseri olarak yazılmıştır. Halbuki bazı fetva mecmualarında yer alan ifadelerden bu geleneğin sürdürüldüğü anlaşılmaktadır. Üstelik Yenişehirli Abdullah Efendi'ye ait *Maruzât* günümüze gelmiştir.[14]

10 Mesela Ebussuûd Efendi'nin, nehir kenarında su almak üzere kurulan çarkın ortağın izni olmaksızın şayi hissesinin satımının sahih olmadığına dair fetvasını aktaran Akifzâde, fetvayı mukâtaalı nehir veya herkesin intifa hakkı bulunan büyük nehir kenarlarında kurulup vacibu'l-kal' olmayan çarklar için geçerli kabul etmek gerektiğini belirtir. Zira menkul bir mal olması hasebiyle şayi hissenin satımının sahih olması gerekirdi, Akifzâde, Abdurrahim b. İsmail b. Mustafa Akif el-Amasî, *Mecelletü'l-mehâkim*, yazma, yy, ty. (Süleymaniye, Kasidecizâde 274), vr. 139a.

11 Meşrebzâde, Şeyhülislâm Mehmed Ârif Efendi (der., v. 1275/1858), Câmiu'l-icâreteyn, Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, İstanbul 1252, s. 88.

12 "Arazide ve gayrıda istimal olunan icâre ve mukâtaa şer' kitaplarında bir midir yahut ahar mıdır, mufassal ve meşrûh beyan buyurula. el-Cevab: Hükümde birdir ama icâre eyyâm ve şuhûr ile olunanda, mukâtaa sinîn ile olunanda meşhurdur", Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 202.

13 Gerber, Haim, *State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective,* State University of New York, 1994, s. 89.

14 Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi 2054; İstanbul Müftülüğü Ktp. 283.

Veli b. Yegân el-İskilibî'nin, fetvaları derlediği mecmuasına aldığı gedik hakkındaki bir risaleyi[15] Akgündüz, herhangi bir gerekçe zikretmeksizin Ebussuûd Efendi'ye atfederek iki ayrı çalışmasında yayınlamış,[16] diğer çalışmalarında da gedik hakkındaki bilgileri bu varsayıma dayalı olarak ortaya koymuştur.[17] Ancak bu atfın doğru olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim Akgündüz'ün kullandığı nüshada buna dair en ufak bir işaret yoktur. Muhtemelen bu mecmuada en çok Ebussuûd'un fetvalarına yer verilmiş olması ve müellifin bu konudaki görüşünü, bu istikamette hüküm sadır olması için padişaha arzettiğini söylemesi ve bu tür arzların sadece Ebussuûd Efendi tarafından yapıldığına dair yanlış olan genel kanaat, risalenin Ebussuûd Efendi'ye ait olması gerektiği inancını doğurmuş olabilir. Halbuki risalenin Ebussuûd Efendi'ye ait olmadığına dair birçok karine mevcuttur.[18]

4. Tüm Fetvalarının Birlikte Değerlendirilmesi

Belli bir mesele hakkında Ebussuûd Efendi'nin görüşünün ne olduğunu doğru anlamanın zorunlu şartlarından birisi de onun ilgili meseleye dair verdiği tüm fetvaları görmektir. Elbette verdiği tüm fetvalar günümüze

15 İskilibî, Veli b. Yusuf (der., v. 998), *Mecmau'l-fetâvâ*, yazma, yy., h. 1049 (Süleymaniye, İsmihan Sultan 223), vr. 134a-135a.

16 Akgündüz, Ahmet, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukuki Tahlilleri*, OSAV, İstanbul 1994, c. 4, s. 105-114; Akgündüz, Ahmet, "Osmanlı Hukukunda Gedik Hakkının Menşei ve Gedik Hakkıyla İlgili Ebussuud'un Bir Risalesi", Türk Dünyası Araştırmaları, sy. 46, 1987, s. 154-159.

17 Akgündüz, Ahmet, *İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi*, OSAV, İstanbul 1996, s. 504-509; Akgündüz, Ahmet, "Gedik", *DİA*, İstanbul 1996, s. 541-542.

18 Risalede müellif, Hâmid Efendi'nin de şeyhülislamlığı döneminde aynı istikamette fetva verdiğine atıf yapmaktadır ki Osmanlı şeyhülislamları arasında bu ismi taşıyan tek şeyhülislam Hâmid Efendi Ebussuûd Efendi'nin vefatı üzerine bu makama getirilmiştir. Akgündüz ise biraz zorlama bir yorumla bu şahsın 1496-1503 tarihleri arasında şeyhülislamlık yapan Efdalzâde Hamîdüddin Efendi olabileceği tahmininde bulunur. Yine müellif kendi görüşünü desteklemek üzere Manisa, Kıbrıs ve Rodos müftîlerinin de aynı istikamette fetva verdiklerine atıf yapar. Şeyhülislam Ebussuûd Efendi'nin böyle bir atfa ihtiyaç duymayacağı da düşünülebilir. Ayrıca risalenin sonunda şu ifade yer almaktadır; "Bu risaleyi Receb Efendi tahrîr buyurmuştur." Bu ifadeden Receb Efendinin müstensih olduğu sonucu çıkarılabileceği gibi müellif olduğu sonucu da çıkarılabilir. Ancak bu risalenin, ortalarında yer aldığı mecmuanın bir bütün olarak aynı müstensihin kaleminden çıkmış olması hasebiyle müellif olma ihtimalinin daha fazla olduğu söylenebilir. Sonuç olarak risalenin Şeyhülislam Hâmid Efendi'nin görevinin sona erdiği 985/1577 ile bu mecmuayı derleyen İskilibî'nin vefat tarihi 998/1590 arasında İstanbul kadılığı ya da kazaskerlik gibi ilmiyenin üst rütbelerinde görev yapan Receb Efendi isimli bir alim tarafından yazıldığı tahmin edilebilir.

ulaşmamış olabilir, ama en azından günümüze ulaşmış tüm fetvaları görmek gerekir. Bu noktada Ebussuûd Efendi'ye ait fetvaların bugün yazma hâlde bulunan farklı birçok mecmuada ve sair müftîlere ait fetvalarla birlikte bulunması önemli bir zorluk olarak karşımızda durmaktadır.

Günümüzde Ebussuûd Efendi'ye ait bir kısım fetvaların seçilmesi suretiyle bazı neşirlerin yapıldığı bilinmektedir.[19] Bu tür seçmelerin ilmi açıdan isabetli olmadığı söylenebilir. Zira böyle bir seçim yapılacaksa hangi fetvanın niçin seçildiği, hangisinin ise niçin ihmal edildiğinin izah edilmesi gerekir. Bazı seçmelerde güncel konuların seçildiği veya ictimaî özelliği bulunan fetvaların alındığı gibi açıklamalar yapılsa da 16. yüzyıl toplumu için verilmiş fetvalardan hangisinin bugün de güncelliğini koruduğuna veya ne tür ictimaî özellik taşıdığına karar vermek pek kolay olmasa gerektir.

Günümüzde birçok çalışmada bu seçmelerde yer alan fetvalara yer verilmek suretiyle ilgili konuya dair Ebussuûd Efendi'nin görüşü ortaya koyulmuştur. Bazı çalışmalarda ise Colin Imber'in Ebussuûd'a dair çalışmasına atıfla yetinilmiştir.[20] Üstelik seçilmiş belli bir fetvadan hareketle veya sadece Colin Imber'e atıfla ilgili konuda Ebussuûd Efendi'nin ne düşündüğüne dair genellemelere gidilebilmiştir ki bunların bir kısmının eksik bir kısmının ise hatalı olduğu anlaşılmaktadır.[21]

5. Fetvanın Ebussuûd Efendi'ye Aidiyeti Meselesi

Belli bir fetvanın Ebussuûd Efendi'ye aidiyetinin tespiti önem arz etmektedir. Özellikle 16. yüzyıl şeyhülislâmlarının fetvalarının çoğunlukla daha sonra yaşamış müftîler tarafından, farklı şeyhülislâmlara ait fetvalara bir arada yer verme şeklinde derlendiği görülür. Bu derlemelerin bir kısmında fetvadan sonra fetvanın hangi şeyhülislâma ait olduğuna dair imza veya rumuzlar bulunmaktadır. Ancak bu tür mecmualarda bile bazı fetvalardan sonra rumuz yazılmamış olup, fetvanın hangi şeyhülislâma ait olduğu belli

19 Şeyhislam Ebussuûd, *Fetvalar*, haz. Muzaffer Arabul, Nurdoğan Matbaası, İstanbul 1978; Düzdağ, Ertuğrul, Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında, 16. Asır Türk Hayatı, Enderun Kitabevi, İstanbul 1972; *Şeyhülislam Ebussuûd Efendi Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı*, Şule Yayınları, İstanbul 1998.

20 Timur Kuran, Osmanlı dönemine ait tek bir kaynak kullanmadan bu döneme dair çeşitli eleştiriler yöneltiği çalışmasında Ebussuud Efendi'ye ait fetvalara da sadece Düzdağ ve Imber'in çalışmalarına atıfla yer verir; Kuran, Timur, *Yollar Ayrılırken Ortadoğu'nun Geri Kalma Sürecinde İslâm Hukukunun Rolü*, ter. Nurettin Elhüseyni, YKY, İstanbul 2012.

21 Imber'e atıfla Ebussuud Efendi fetvaları hakkında yapılan bazı genellemeler için bak. Yakut, Esra, Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din, Kitap Yayınevi, İstanbul 2005, s. 34, 35.

değildir. Ayrıca rumuzların derleyiciler ya da müstensihler tarafından hatalı verilme ihtimali her zaman mevcuttur. Bu tür mecmuaların bir kısmında ise herhangi bir rumuza yer verilmemiştir. Bir takım karinelerden hareketle bu tür fetvaların belli bir şeyhülislâma ait olduğunu kabul etmek de her zaman isabetli olmayabilir.

Bu noktada önem arz eden bir husus da her bir derlemenin ortaya çıktığı döneme göre değerlendirilmesidir. Derleyicinin kendi döneminin şartlarının derlemeye yansıması, o dönemde kabul gören, uygulamada olan fetvaların tercih edilmesi tabiidir. Hatta bazen fetvada kullanılan kavramı bile değiştirebiliyorlar. Mesela icâreteynle ilgili fetvaları 19. yüzyıl başlarında derleyen Meşrebzâde (v. 1275/1858), Çivizâde Mehmed Efendi (v. 995/1587), Bostanzâde Mehmed Efendi (v. 1006/1598), Sunullah Efendi (v. 1021/1612) gibi erken dönem şeyhülislâmlarına ait fetvaları aktarırken icâreteyn kavramını kullanır.[22] Ancak bu şeyhülislâmlar icâre-i muaccele ve müeccele ifadesini kullandıkları halde Meşrebzâde'nin kısaca icâreteyn şeklinde aktarmış olduğu anlaşılmaktadır. Zaten icâreteyn kavramının 17. yüzyıl ortalarında kullanılmaya başlandığı görülmektedir.[23]

Yine Meşrebzâde'nin, icâreteynle ilgili derlemesinde icâreteyni kabul etmeyip süresi belirli icare-i muaccele ve müeccele şeklindeki bir icare-i tavîleyi kabul eden Ebussuûd Efendi'nin ilgili fetvalarına yer verdiği görülür. Bu nakillerin, Ebussuûd Efendi'nin de icâreteyni kabul ettiği şeklinde yorumlanmaması gerekir. Bilakis icare-i tavîle hakkında verilen bu fetvaların 19. yüzyıla gelindiğinde icâreteyn için de geçerli görüldüğü şeklinde yorumlanmalıdır.

Bu başlıkta son olarak bir husussa daha işaret edilebilir. Yörükan, Ebussuûd Efendi fetvalarını derleyen en önemli iki müftînin derlemelerinin güvenilir olmadığını dile getirir. Ona göre Tüzünzade[24] ve Veli b. Yegân tarafından hazırlanan fetva derlemeleri, muhtelif mecmualardan derlendiği için güvenilir değildir.[25] Devam eden paragraflarda şöyle bir açıklama yapar: "Ebussuûd'un ve İbn Kemal'in fetvada ihtisaslarından ve yaygın şöhretlerinden faydalanmak için çok kimseler, şahsi mütalaalarını teyid maksadıyla bazı sözleri onlara nispet ile bir takım asılsız fetvaları onların fetva kitaplarına sokmuşlardır. Bu yüzden de bu iki zatın fetva kitapları fetva heyetleri tara-

22 Meşrebzâde (der.), *Câmiu'l-icâreteyn*, s. 128, 130, 195, 265, 343.

23 Ayrıntılı bilgi için bak. Kaya, Süleyman, *Osmanlı Hukukunda İcâreteyn*, Klasik, İstanbul 2015, s. 82-84.

24 Bozanzâde.

25 Yörükan, Yusuf Ziya, Bir Fetva Münasebetiyle: Fetva Müessesesi, Ebussuud Efendi ve Sarı Saltuk, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1952, cilt: I, sayı: 2-3, s. 142.

fından gayr-i mutemed sayılmışlardır." Yörükan bunun dışında bu derlemelerin güvenilir olmadığına dair herhangi bir delil serdetmez. Halbuki bu iki şeyhülislâmın fetvalarının 18 ve 19. yüzyıllara gelindiğinde muteber sayılmamasının farklı sebepleri vardır. Bir kere zaman ve şartlar değişmiştir, en önemli sebep budur. Artık bu dönemin fetvaları muteberdir. İbn Abidin'in ifadesiyle en faydalı fıkıh kitabı en son yazılanıdır.[26] Dolayısıyla 18. yüzyılda yaşayan bir Osmanlı kadısı ya da müftîsi hüküm veya fetva verirken evvelemirde yaşadığı dönemde müftâ-bih kabul edilen fetvalara bakar. Hadimî, "Geçmiş dönemde yaşayan alimlerin değil, fukaha-i asrın görüşlerine uymak gerekir", ifadeleriyle aynı gerçeğe işaret eder.[27]

6. Fetvaya Dair Bilgilerin Mutlaklaştırılmaması

Fetvayı tanıtmaya, özellikle kazâ ile farklarına işaret etmeye çalışan müellifler bir takım genellemeler yapmışlardır. Bu genel bilgiler fetva hakkında doğru olmakla birlikte, mutlak değildirler. Yani bir takım istisnaları vardır. Bu istisnaların kaideyi bozmayacağı söylenebilir. Ancak istisna teşkil eden bir fetvanın genel kaideye uymuyor diye reddedilmesi doğru olmaz. Mesela Yörükan'ın ileri sürüdüğü, Okiç'in neşrettiği Ebussuûd Efendi'ye ait Sarı Saltuk'la ilgili fetvanın ona ait olamayacağı noktasındaki en önemli gerekçe fetvanın genel olacağı, belli bir şahısla ilgili özel fetvanın olamayacağıdır. Halbuki bu tür örnekler gerek şeyhülisâm fetvalarında gerekse taşra müftîlerine ait fetvalarda yer alabilmektedir. Nitekim Ebussuûd Efendi'nin Hallâc-i Mansur, İbrahim Gülşenî, Oğlan Şeyh gibi zatlara dair fetvaları vardır.[28]

Benzer bir mutlaklaştırma, mezhep içerisinde müftâ-bih olan fetvanın tespitine yöneliktir. Bu noktada bir takım genel ilkeler var, ancak her birinin istisnalarının da bulunduğunu unutmamak gerekir. Mesela kural olarak evvelemirde müftâ-bih olan görüş mezhep imamlarının Zâhiru'r-rivâye'de yer alan görüşleridir. Ancak Akifzâde'nin şu ifadeleri bunun istisnalarının olduğunu sarahaten ortaya koyar; "*Her ne kadar Zâhiru'r-rivâyenin hilafına ise dahi kavl-i mezbûr üzere şeyhülislâm fetvası vardır, ma'mûl-bihtir*"[29], "*Zâhiru'r-rivâye'ye muhalif bile olsa fetva meşâyihimizin tercihine göredir*".[30]

26 İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımeşkî (v. 1252/1836), *Reddu'l-muhtâr ale'd-Durri'l-muhtâr*, Bulak 1299, c.1, s. 20.

27 Hâdimi, Ebu Said Muhammed b. Mustafa (v. 1176/1762), *Mecâmiu'l-hakâik*, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1308, s. 44.

28 Fetvalar ve benzeri örnekler için bak. Düzenli, Pehlul, "Şeyhülislâm Ebussuûd Efendi Fetvaları Işığında Osmanlı Sünnîliği", *Marife*, 2005, yıl 5, sy. 3, s. 263-268.

29 Akifzâde, *Mecelletü'l-mehâkim*, vr. 157b.

30 Akifzâde, *Mecelletü'l-mehâkim*, vr. 82a.

DİL
BİLİMLERİ

Yûsuf B. Hüseyin el-Kirmâstî ve *Usûlü'l-Istılâhâti'l-Beyâniyye* Adlı Eseri

Timur Aşkan

Araştırma Görevlisi, Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Giriş

Dil ilimleri arasında müstakil bir ilim hüviyetini en son kazanan belâgat ilmi, XII-XIII. yüzyıllarda zirve noktasına varmıştır. Belâgat ilminin ana disiplinlerini dilin semantik bütünlüğü içerisinde ele alan Sekkâkî'den (v. 626/1229) sonra ise belâgat alanında telîf edilen orijinal eserler yerini, önceki eserler üzerine yazılan şerh-hâşiye çalışmalarına bırakmıştır. Bu yüzden XIV. asır sonrası belâgat çalışmaları, akademik yazım biçimleri esas alınarak entelektüel canlılığın gerilediği durgun/sönük dönem çalışmaları diye nitelendirilmiş ve önemsenmeye değer olmadıklarına dair bir kanı oluşturulmuştur. Ancak her ne kadar belâgat ilminde Sekkâkî sonrası bir paradigma değişiminden söz etmemiz mümkün olmasa bile yapılan şerh-hâşiye, ders kitabı vb. belâgat çalışmalarının faydadan hâli ve önemsiz nitelikte oldukları da iddia edilemez. Akademik yorum geleneğinin ana eksenini şerh ve hâşiye çalışmalarının oluşturması, eğitim sisteminin cedelci bir karakteristiğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Aslında şerh-hâşiye geleneği, ana metnin kuru bir tekrarı olmayıp yorum ve tartışmaların baskın olduğu bir mecrayı temsil etmektedir. Bu çalışmalar, belâgat geleneğini şekillendirip belli bir çalışma yapısı kazandırmıştır.[1]

1 Belâgat ilminin müstakil bir ilim hüviyetini kazanıncaya kadar geçirdiği süreçler ile Ortaçağ belâgat geleneğinde baskın olan şerh-hâşiye çalışmalarının özellik ve değerlendirilmeleri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. William Smyth, "Bir Ders Kitabının Teşekkülü", çev. Abdullah Yıldırım, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 43, 2012/2, 321-336; "Bir Yorum Geleneğinde Tartışma: Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'Ulûm*'unun Akademik Mirası", çev. Ömer Kara, *Marmara*

Çalışmamıza konu olan Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî de (v. 900/1494) döneminin belâgat geleneğinden etkilenerek hem şerh-hâşiye çalışmaları telîf etmiş hem de ders kitabı formatında eserler yazmıştır. *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye* diye adlandırılan ve mukayeseli bir okuma yöntemin gözetildiği, ders kitabı formatı yerine mesele-sorun odaklı bir yaklaşımın tercih edildiği ve eleştirel bir bakış açısıyla konuların ele alındığı bu risalesini değerlendirerek Kirmâstî'nin belâgat alanındaki görüşleri, eleştirileri ve fikir dünyasını yansıtmaya çalışacağız.

A. Hayatı ve Eserleri:

Adı, Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî'dir. Kaynaklarda doğum tarihi hakkında herhangi bir bilgiye yer verilmemektedir. Bursa sancağına bağlı Kirmasti (bugünkü Mustafakemalpaşa) kazasındandır ve buraya nisbetle el-Kirmâstî veya Kirmâstîzâde diye tanınır. Hocazâde Muslihuddin Efendi'den (v. 893/1488) ders aldı. Özellikle Arap dili ve edebiyatıyla şer'î ilimlerdeki yetkinliği sayesinde belâgat, fıkıh ve kelâm alanlarında birçok eser telif etti. Bazı medreselerde ve Sahn-ı Semân'da müderrislik, Bursa ve İstanbul'da kadılık yaptı. Kaynaklarda kadılık görevinden övgüyle bahsedilmekte, hakka bağlılığı ve cesareti sebebiyle II. Bayezid'in takdirini kazandığı belirtilmektedir.[2] Kaynaklarda vefat tarihi ile ilgili 900 (1494),[3] 906 (1500)[4] 899(1493),[5] 920 (1514)[6] gibi farklı rivayetler yer almaktadır. Fâtih Camii yakınında kendi yaptırdığı mektebin yanına defnedildiği zikredilir.[7]

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 47, 2014 Aralık, 165-176.

2 Taşköprîzâde, *eş-Şekâikun-Numâniyye*, nşr. Ahmed Suphi Furat, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1985, s. 207-208.

3 Taşköprîzâde, *eş-Şekâikun-Numâniyye*, s. 208, Kâtib Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, nşr. Şerefettin Yaltkaya – Rifat Bilge, İstanbul 1941, II, 1623, 2021.

4 Kâtib Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, I, 136, 343, 476, 859.

5 İbnü'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, nşr. Abdülkadir Arnaut – Mahmud Arnaut, Beyrut 1994, IX, 549.

6 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, I-III, Hazırlayan: A. Fikri Yavuz - İsmail Özen, Meral Yayınevi, İstanbul t.y., II, 464.

7 Hayatı ve eserleriyle ilgili daha fazla bilgi için bkz. Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, s. 207-208; Mehmed Mecdî, *Hedâiku'ş-Şekâik*, nşr. Abdülkadir Özcan, İstanbul 1989, I, 223-224; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, I, 136, 343, 476, 859, 869, 898; II, 954, 1470, 1623, 1766, 1893, 2021; İbnü'l-'İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb*, IX, 549; Leknevî, *el-Fevâidü'l-Behiyye fî Terâcimi'l-Hanefiyye*, Darü'l-Marife, Beyrut ty., s. 227; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmânî*, I-IV, Matba'a-i Amire, İstanbul h. 1308, IV, 653; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'Ârifîn*, nşr. Rifat Bilge, İstanbul 1990, II, 563; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, II, 53-54; Carl Brockelmann, *Geschichte der Arabischen litterature (GAL)*, Leiden 1956, II, 298; *GAL Supplementband*, I-III, Leiden 1956, II, 322; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn*, Beyrut 1957,

Kirmâstî, belâgat başta olmak üzere fıkıh, fıkıh usûlü ve kelâm alanlarında eserler telîf etmiştir. Bu çalışmamızda belâgatla ilgili eserlerine kısaca değinmekle iktifa edeceğiz.[8] Belâgatla ilgili ayrıntılı bir eser olan *et-Tebyîn fi'l-me'ânî ve'l-beyân*, *et-Tebyîn*'in şerhi *et-Tibyân*, *et-Tibyân*'dan seçmelerle kaleme alınan muhtasar bir çalışma olan *el-Müntehab*, muhtasar bir eser olup temel kuralları ihtiva eden *el-Muhtâr fi'l-me'ânî ve'l-beyân*, Sa'deddin et-Teftâzânî'nin *el-Mutavvel*'ine yazdığı *Hâşiyetü'l-Mutavvel,* Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin *el-Mutavvel* hâşiyesine yazdığı *Hâşiye 'alâ Hâşiyeti'l-Cürcâni* ve çalışmamıza konu edindiğimiz risalesi *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye* (*Risâle fî'l-Kava'idi'l-Beyâniyye*), Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 3753, 21 vr.; Şehid Ali Paşa, nr. 2226, 16 vr.; Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, 19 vr.) belâgat alanında yazdığı eserlerdir.

B. Risâle'nin Tanıtımı ve İçeriği ile İgili Değerlendirmeler

1. Risâle'nin Tanıtımı

Müellif, eserinin adına dair açık bir ifade kullanmamıştır. Ancak eserin çeşitli nüshalarının başında muhtemelen müstensihlerin veya okuyucuların mukaddimedeki bazı ifadelerden yola çıkarak "*risâletün fi usûli'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*"[9] veya "*risâletün fi'l-kavâ'idi'l-beyâniyye*"[10] diye adlandırdıkları görülmektedir. Bu isimlendirmelerden ikincisi, daha yaygın olarak kullanılsa da birinci isimlendirme müellifin meramını daha iyi yansıtmaktadır. Bu bağlamda Kazvînî'nin kinâye çeşitlerine değindiği ilgili bölümde Kazvînî'nin bazı fer' ve kısımlarda cumhura muhalefet ettiğini belirtirken risâledeki maksadının, beyân ilmi ıstılahlarının esaslarını ele almak olduğunu, fer'î konulara ve gereksiz detaylara değinmekle uğraşmayacağını dile getirmesi de bu hususu desteklemektedir.[11]

Eski tabakat eserlerinde müellife dair eserler arasında bu risale zikredilmemektedir. Genel olarak belâgat alanında eserleri olduğu ifade edilmekte ve en meşhur olanları ile yetinilmektedir. Elde ettiğimiz her üç yazma nüshanın mukaddimelerinde müellifin adı "Yûsuf b. Hüseyin el-Kirmâstî"

XIII, 294; Ahmet Özel, "Kirmasti", *DİA*, XXVI, 67-68.

8 Eserleri hakkında daha detaylı bilgi, risâlenin tahkikli metin neşrinin yapılacağı yayın aşamasındaki makalemizde verilecektir.

9 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Süleymaniye Ktp., Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vrk. 1b.

10 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vrk. 1b.

11 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vrk. 17a - 17b.

ibaresiyle açıkça zikredilmektedir. Ayrıca yazma nüshaların kapak ve iç sayfalarında, "رسالة في القواعد البيانية ليوسف كرماستي" ibaresiyle müellife açıkça nisbet edilecek şekilde kaydedilmiştir.

Risâlenin yazım tarihi hakkında herhangi bir bilgiye rastlamadık. Ancak müellifin en çok kabul gören vefat tarihini (v. 906/1500) esas alarak belâgat alanında yazdığı eserleri sıraladığımızda ilk eserin bu risâlesi olduğunu iddia edebiliriz. Kirmâstî'nin vefat tarihi, müellifin gençlik ve eğitim-öğretim dönemini Fatih Sultan Mehmed devrinde (855-886/1451-1481) geçirdiğine delâlet eder ki çalışmamıza konu olan bu risâlenin mukaddimesinde Fatih Sultan Mehmed adının zikredilmesi, diğer eserlerinde ise Fatih Sultan Mehmed'den sonraki padişahların zikredilmesi,[12] bu iddiayı desteklemektedir.[13]

Risâle, belâgat ilminin beyân kısmıyla ilgilidir. Vaz' açısından lafzın türleri ele alınmaktadır. Dolayısıyla hakikat, mecâz, teşbîh, istiâre ve kinâyeden oluşan beşli taksim bu risâlenin ana konularıdır.

Müellifin Yöntemi:

Müellif, mantıkçı ekolün yöntemini gözetir. Zikrettiği taksimatlarda yer alan tanımları efrâdını câmi' ağyârını mâni' olma ilkesinden hareketle değerlendirir.

Mukayeseli bir yöntem kullanır. Özellikle Sekkâkî ve Kazvînî'nin taksimatlarını mukayeseli olarak ortaya koyduktan sonra o ikisinin mütekaddimîn âlimlere ihtilaf ettiği hususları da tespit ve tahlil eder.

Müellif, konuları ele alırken başta Sekkâkî, Kazvînî ve Seyyid Şerif el-Cürcânî olmak üzere kendisinden önceki âlimlerin görüşlerinden alıntılar yapar. Ayrıca kendi fikirlerini de zikreder. Özellikle vaz' açısından lafzın türleri bölümünde kendi taksimatını belirtir ve bazen de diğer bölümlerde belâgat bilginlerinin görüşlerine eleştirel yaklaşımlarda bulunur.

2. Risâlenin İçeriği

Müellif, hamdele ve salveleden sonra belâgat bilginlerinin vaz' açısından lafzın türlerini beşe ayırdığını zikreder ve bu beşli taksimin her birini, tanımlarından yola çıkarak izah eder.

12 Örneğin bkz. Kirmâstî, *et-Tebyîn*, nşr. Mehmed Sami Benli, (basılmamış doktora tezi) İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1996, s. 1.

13 Eserlerinin kronolojik sıralaması için bkz. Mehmet Sami Benli, *Yûsuf el-Kirmastî, Hayatı ve et-Tebyîn fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân'ı*, s. 60-61.

a) Mütekaddimîn'e Göre Lafzın Vaz' Açısından Taksimi

"Muhakkik[14] *belâgat âlimleri, vaz' açısından lafzı beşli taksimle tasnif eder: herhangi bir vaz' türüyle vaz'edildiği anlam dışında bir anlama gelmeyen lafza* ***hakikat*** *denir, eğer hakikat türleri itibara alınarak ele alındığında lafız, hakîkî anlama mutlak olarak değil de belâgatçıların belirlediği müşabehet veya müşabehet dışı bir münasebet nedeniyle vaz'edilmemişse, ya hakîkî anlama gelmesine mâni bir karîne barındırır ya da karîne barındırmaz. İlkine (müşabehet münasebeti nedeniyle vaz'edildiği anlamın dışında bir anlama gelen ve hakîkî anlama gelmesine engel bir karîne barındıran lafza)* ***istiâre*** *denir, ikincisine (müşabehet münasebeti nedeniyle vaz'edildiği anlamın dışında bir anlama gelen ve hakîkî anlama gelmesine engel bir karîne barındırmayan lafza)* ***teşbîh*** *denir. Üçüncüsüne (müşabehet dışı bir münasebet nedeniyle vaz'edildiği anlamın dışında bir anlama gelen ve hakîkî anlama gelmesine engel bir karîne barındıran lafza)* ***mecâz-ı mürsel****, dördüncüsüne de (müşabehet dışı bir münasebet nedeniyle vaz'edildiği anlamın dışında bir anlama gelen ve hakîkî anlama gelmesine engel bir karîne barındırmayan, hatta hakîkî anlama gelmesi de caiz olan lafza)* ***kinâye*** *denir."*[15]

Kirmâstî'nin yukarıda belâgat bilginlerinin ekserine nisbet ettiği veya genel kabul gören bu taksimine göre lafzın vaz' açısından taksimi, *hakikat, istiâre, teşbîh, mecâz-ı mürsel* ve *kinâye* şeklinde sıralanmıştır. Bu sıralama, karînenin var olup-olmaması, alâkanın müşabehet-müşabehet dışı bir şey olması gibi kriterlerden dolayı bu şekilde gerçekleşir. Belâgat kitaplarının konuları ele alma sıralaması ise daha çok teşbîh ile başlayıp mecâz-ı mürsel, istiâre ve kinâye şeklinde devam eder. Kirmâstî'nin ders kitabı formatındaki *et-Tebyîn* adlı eserinde de lafzın vaz'-ı aklî açısından taksiminin ele alındığı beyân ilminin girişinde yine *istiâre, mecâz-ı mürsel, teşbîh* ve *kinâye* şeklindeki tasnifi kullandığını,[16] ancak kitapta konuları ise *teşbîh, kinâye, mecâz-ı mürsel* ve *istiâre* şeklinde tertip ettiğini görmekteyiz.[17]

14 Risâlede *Muhakkik belâgat âlimleri, selef, kavm* gibi kavramlar kullanılmakta ve bu nitelemelerle hangi âlimlerin kastedildiği kenar notları ile belirtilmemektedir. Bu ifadeler yerine genellikle *Mütekaddimîn* kavramını kullanmamıza rağmen bazı yerlerde ise daha uygun olduğu için risâlede zikredilen şekilde "*selef*" kavramıyla verdik.

15 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 2a – 2b.

16 Mehmet Sami Benli, *Yûsuf el-Kirmastî, Hayatı ve et-Tebyîn fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân'ı*, s. 233.

17 *et-Tebyîn* adlı eserinde genellikle Kazvînî'nin *Telhîs* adlı eserinin tertibini esas alan Kirmâstî, beyan ilimlerini tertibinde farklılığa gitmiştir. Kazvînî, beyan ilminde teşbih, mecâz-ı mürsel, istiâre ve kinâye şeklinde bir sıralama yapar,

Mütekaddimîn'in Tanımlarındaki
Bazı Takyîd İfadeleri ve Etki/Katkıları

Kirmâstî, belâgat âlimlerinin lafzın vaz' açısından taksimine dair yaptıkları tanımda yer alan ifadelerden yola çıkarak tahlile girişir. Örneğin tanımlarda yer alan bazı takyid ifadelerinin gerekçelerini şöyle açıklar:[18]

"بوضع ما" ibaresiyle vaz'ın sadece lugat/dilsel vaz'a indirgenmesi nedeniyle hakikat ve mecâz ile sınırlandırılması yerine lugat, örf-i âmm, örf-i hâss gibi vaz' türlerini de kapsaması amaçlanmıştır.

"من حيث إنه ما وضع له" ibaresiyle mecâz anlam yerine bir başka anlam türünün, mecâz kastı ile kullanımından ortaya çıkabilecek mecâz türü, hakikat tanımının dışında bırakılmıştır. Örneğin "الصلاة" kavramının dilcilerce "ibadet" anlamıyla mecâzen kullanımı, fıkıhçılar tarafından da mecâzen "dua" anlamıyla kullanımı gibi.

"لكن لا مطلقًا" ibaresi, galat kullanımın ihrâcı, belirli alâkalar üzerine kurulu mecâzların idhâli içindir.

b) Sekkâkî'de Lafzın Vaz' Açısından Taksimi:

Sekkâkî vaz' açısından lafızları ikiye ayırır: hakîkat ve mecâz. *Bir lafız, mütekellimin kullanımı itibariyle hakîkî anlama vaz'edilmiş ise hakîkat'tır. Bir*

Kirmâstî ise teşbih, kinâye, mecâz-ı mürsel ve istiâre şeklinde bir tertibi benimser. Bu tertibinde "yokluk ('adem) varlıktan (vücûd) önce gelir" ilkesinden yola çıkılarak karinenin yokluğu-varlığı durumlarının esas alındığı iddia edilmiştir. (Bkz. Mehmet Sami Benli, *Yûsuf el-Kirmastî, Hayatı ve et-Tebyîn fî'l-Me'ânî ve'l-Beyân'ı*, s. 75-76.) Oysa Sekkâkî kinâye konusunu mecâzdan sonra ele almasını şöyle gerekçelendirir: "melzûmdan lâzıma intikal şeklinde gerçekleşen mecâzda kelimenin hangi anlama gelebileceği açık ve belirgindir, kinâyede ise lâzımdan melzûma geçiş yapılmakta ve bu intikal neticesinde anlam belirgin olmayıp lâzımın melzûma denk veya daha hâss olması ile belirginleşebilir. Buna göre kinâye-mecâz karşılaştırması mürekkeb-müfred mertebesine benzediğinden kinâyenin bir cüzi konumunda olan mecâz öne alınmış, kinâye ise mecâzdan sonra ele alınmıştır. (Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, nşr. Abdulhamîd Hindâvî, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2011, s. 438-439) Kazvînî ise mecâz ve kinâye arasında melzûm-lâzım, lâzım-melzûm intikaline dair ayrımı göz ardı eder ve her ikisinde de sadece melzûmdan lâzıma intikalin gerçekleşebileceğini belirtir. Mecâzın kinâyeden önce ele alınmasını ise hakikî anlama gelmesine engel karine barındırmasından dolayı mecâzda sadece lâzımın kastedilebileceği, kinâyede ise hakiki anlama engel bir karine olmadığından hem lâzım hem de melzûmun kastedilebilir olmasından dolayı mecâzın kinâyeye mukayesesinin cüz'ün külle nisbeti mertebesinde olmasını gerekçe gösterir. (Kazvînî, *Telhîs*, nşr. Yâsîn el-Eyyûbî, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 2011, s. 134, 166).

18 Bkz. Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 3a – 5a.

münasebet türü vesilesiyle vaz'edildiği anlamın dışında bir anlama gelen ve hakîkî anlamına engel olacak bir karîne barındıran lafız ise mecâzdır.[19]

Sekkâkînin bu ikili taksimatında yer alan hakikat lafız türü şunları kapsar: 1: Mücerred hakîkat, yani kinâye olmayan. 2: Kinâye. Çünkü Sekkâkî'ye göre hakîkî lafızda vaz'edilen anlam, tek başına vaz'edilen hakîkî anlamın yanı sıra diğer anlamlarla beraber kullanılan hakîkî anlamı da kapsayacak kadar geniştir. 3: Teşbîhleri içerir. Sekkâkî'ye göre teşbîhten kastedilen, müşebbeh ve müşebbeh bih'ten oluşan iki taraftan birinin diğerine benzemesini içeren vaz'edilmiş anlamlardır.

Sekkâkî'nin mecâz diye adlandırdığı bölüm, mecâz-ı mürsel ve istiare'yi kapsar. Çünkü vaz'edilen anlamın dışında bir anlam ifade etmesi, ya müşâbehet ile olur ki istiâre olur, ya da sebebiyyet, hulûl, mucâvere gibi müşabehet dışı bir alâka ile olur ki bu da mecâz-ı mürsel olur. Sekkâkî'ye göre istiâre, musarraha ve mekniyye diye ikiye ayrılır. Musarraha; tahkîkiyye, tahyîliyye ve hem tahkîkiyye hem tahyîliyye olabilen diye üçe ayrılır. Tahkîkiyye de kendi içerisinde hissî ve aklî diye ikiye ayrılır.

Aslında Sekkâkî, Kirmâstî'nin belirttiği şekilde hakîkat ve mecâz diye ikili bir tasnif ve bu iki türün kapsamına giren alt türler hakkında belirgin bir taksim yapmaz. Kirmâstî, burada Sekkâkî'ye nisbet ettiği ikili tasnifi, kendi yorumuna göre veya lafzın türlerini Sekkâkî'nin tasnifine uyarlama suretiyle oluşturmuştur. Yani hakîkat ve mecâzdan oluşan ikili tasnifin altına diğer lafız türlerini yerleştirmek suretiyle bu sonuca varmıştır. Sekkâkî'nin asıl amacı, kendi sistematiğini oluşturmaktır. Beyan ilminde bunu aklî delalet üzerine inşa eder. Bu yüzden eserinde beyân ilminin esaslarını sayarken iltizamî tasavvura binaen mecâz ve kinâyeden bahseder. Teşbîhi ise istiâre ile ilişkili olması nedeniyle beyân ilminin esaslarından sayar ve ilk konu olarak ele alır. Beyân ilminin ikinci aslı olan mecâz konusunun girişinde "kelimenin manaya delaletinin vaz' ile gerçekleştiğini, vaz'ın da kelimenin kendi başına bir manaya karşılık olarak gelmesi olduğunu, böylece bir mananın manasına (ikincil mana/kastedilen manaya ilk mana aracılığıyla varma) delaletin imkânsız olmadığını belirtir. Buradan hareketle bazen kelimenin

19 Kirmâstî'nin Sekkâkî'ye nispet ederek verdiği hakîkat ve mecâz tanımları, kullanılan lafızlar yönünden biraz farklılıklar içermektedir. Tanımlardaki bu ibare farklılığı, Kirmâstî'nin bu risâlesini ezberden yazmasından kaynaklanmaktadır. Örneğin risâlede hakîkat; "اللفظ الموضوع إن استعمل فيما وضع له الحقيقي عند المستعمل يسمى حقيقة" *"Mütekellimin kullanımı itibariyle hakîkî anlama vaz'edilmiş lafız"*- diye tanımlanır. *Miftâhu'l-'Ulûm*'da ise hakîkat; الحقيقة هي الكلمة المستعملة في ما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع *"tevîl edilmeksizin vaz'edildiği anlamda kullanılan lafızdır."* diye tanımlanır. Sekkâkî, *Miftâhu'l- 'ulûm*, s. 467-469; Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 5a – 5b.

bizzat kendisi kastedilerek vaz'edilmiş olduğu anlamda kullanılabileceği, bazen de bir karîne aracılığıyla kendisinin dışında bir şeyin (mananın manası/ikincil anlam) kastedilebileceği çıkarımına varılır. Kelimenin hakîkat ve mecâz diye iki tür üzerine inşası buradan kaynaklanır. [20]

Sekkâkî'nin Tanımına Dair Tahliller:

Kirmâstî, Sekkâkî'nin lafız türlerini tanımlarken kullandığı ibarelerden yola çıkarak yorumlarda bulunur:[21] Sekkâkî'nin "عند المستعمِل" "mütekellim katında, mütekellimin ıstılahına göre" kavramı bir önceki tanımda yer alan "الحيثية" "açısından, oradaki kullanım türünden" kavramının yerine kullanılmıştır.

Vaz' kelimesinin "الحقيقي" ile takyidi ise istiârenin mecâz kapsamının dışında kalmaması ve hakikate girmemesi içindir. İstiaredeki vaz'edilme tahkîkî olmayıp iddiaîdir. Yani müşebbeh veya müşebbeh bih'ten birinin diğerinin aynısı olduğu iddiasını taşır.

Sekkâkî'nin Taksimine Yönelik Bazı Eleştiriler:

Risâlede Sekkâkî'nin sistemine yönelik bazı eleştiriler direkt olarak verilirken bazıları ise farklı konular işlenirken endirekt göndermelerle belirtilmiştir. Bu eleştirilerden bazıları şunlardır:

Sekkâkî, teşbîhi hakikatten sayar, hakîkat'ın bir alt türü olarak görüp hakîkattan bağımsız ayrı bir tür olarak kabul etmez. Yine istiâre konusundan önce ele alır.[22] Kirmâstî, bu iki yaklaşımın doğruluktan uzak olduğu kanısındadır.[23]

Sekkâkî, kinâyede hem vaz'edilen hakîkî anlamın hem de vaz'edilmeyen anlamın birlikte kastedilebileceğini söyler.[24] Böylece kinâye hakikatın kap-

20 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 467. Sekkâkî, beyan ilmini temellendirirken iltizamî delaleti esas aldığından dolayı bu ilmin mecâz (melzûm-lâzım intikali) ve kinâye (lâzım-melzûm intikali) üzerine kurulu olduğunu, mecâzın bir türü olan istiâre'nin teşbihe gereksinim duymasından dolayı mecburen teşbihin de üçüncü aslı teşkil edeceğini belirtir. Ancak beyan ilminin giriş bölümünde lafzın vaz' açısından taksimi meselesine değinmez. Bunun yerine vaz'î ve aklî delalete değinir ve beyan ilmini kendi sisteminde belirli bir konuma yerleştirir. Beyan ilminin sonunda ise hülâsa başlıklı bölümde hakikat, mecâz ve kinâyeden oluşan üçlü bir taksimi kısaca zikreder. (Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 524-525)

21 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 6a.

22 Sekkâkî, *Miftâhu'l- 'ulûm*, s. 437-439.

23 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 2b - 3a.

24 Sekkâkî, *Miftâhu'l- 'ulûm*, s. 524.

samına girer. Kinâye, hakikat türünden ayrıştırılarak yeni bir tür olarak formüle edilmemiştir.[25] "Eğer 'Kinâyedeki hakîkî anlam, esasen kastedilen anlam değildir, ancak mekniyyun anha (kinâyeli anlama) geçiş için aracı olarak kullanılır' cevabı verilirse, o zaman mecâzda da mecâzi anlama geçiş için hakîkî anlamın varlığının araç olarak kullanıldığı kabullenilmiş olur"[26] diye eleştirilmiştir.

İstiâre-i mekniyye'de müşebbeh'in müşebbeh bih'in aynısı olduğu iddiası eleştirilmiştir.[27]Mecâzi aklî'nin istiâre-i mekniyyeden sayılması nedeniyle müşebbeh ile müşebbeh bih'in aynı olduğu savı, örnekler üzerinden geçersizleştirilmiştir.[28]

Sekkâkî'nin teşbîh, kinâye, istiâre ve mecâz-ı aklî hakkındaki görüşlerine yapılan bu tür eleştiri ve reddiyeleri burada kısaca zikretmekle yetineceğiz. İleriki sayfalarda her bir lafız türüyle ilgili meseleleri ayrı ayrı ele alacağımız bölümlerde daha fazla reddiyeye yer vereceğimiz gibi bu reddiyelere verilen cevaplara da daha detaylı değineceğiz.

Sekkâkî'nin Mütekaddimîn'e İhtilaf Ettiği Hususlar:

Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulum*'da kendisinden önceki selef ulemadan farklı görüşe sahip olduğunu belirtirken "şimdiye kadar anlattıklarının selef veya belâgat ashabının görüşü olduğunu, kendi görüşünün ise farklı olduğunu" söyler. Kirmâstî, Sekkakî'nin kendisinden önceki belâgat ulemasına ihtilaf ettiği hususları kısaca şöyle derlemiştir:[29]

Sekkâkî'ye göre istiâre-i tahyîliyye mecâz-ı lugavîdendir, mecâzı aklîden değildir.[30]

İstiâre-i mekniyye müşebbehin lafzıdır, tahyîli yolla işaret edilen müşebbeh bihin lafzı değildir.[31]

İstiâreyi asliye-tebeiyye diye tasnif etmemiş, tebeiyyeyi istiâre-i mekniyyeden saymıştır.[32]

25 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 6a – 6b, 7a .

26 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 6b.

27 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 10a.

28 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 11b.

29 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 15b – 16a.

30 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 478-481.

31 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 487-488.

32 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 493.

Mecâz-ı aklî'yi mecâzın ayrı bir kısmı olarak tasnif etmemiş, kısımlandırmayı azaltma ve daha kolay anlaşılma amacıyla istiâre-i mekniyyeden saymıştır.[33]Mecâz bi'z-ziyâde ve'n-noksânı mecâzın ayrı bir kısmı olarak saymamış, mecâza mülhak/ek olarak görmüştür.[34]

c) Kazvînî'de Lafzın Vaz' Açısından Taksimi:

Kazvînî, lafzı üçe ayırır: eğer lafız, konuşma ıstılahında vaz'edildiği anlamda kullanılıyorsa **hakîkat**tir,[35] konuşma ıstılahında bir alâka nedeniyle vaz'edildiği anlamın dışında bir anlamda kullanılıyorsa ve hakîkî anlama gelmesine engel bir karîne barındırıyorsa **mecâz**dır,[36] barındırmıyorsa **kinâye**dir.[37] Mecâz, alâkası müşabehet ise **istiâre** olur, müşabehet dışı bir şey olursa **mecâz-ı mürsel** olur.[38] Mecâzın bir kısmı olan istiâre, sadece tasrîhiyyedir. İstiâre-i mekniyye ise niyette tutulmuş gizli teşbîhten ibarettir.[39] Örneğin المنية "ölüm" السبع "yırtıcı hayvan"a benzetilir, yırtıcı hayvanın tırnaklarının ölüme eklenmesi ile bu gizli teşbîhe delalet edilir. Bu tür gizli teşbîh, istiâre-i mekniyye'nin karşılığıdır. Müşebbeh bih'in lâzımlarının mecâz-ı aklî olan müşebbeh'e nisbet edilmesi, istiâre-i tahyîliyyedir. Mecâz kavramının mecâz-ı aklî ile mecâz bi'z-ziyâde ve mecâz bi'n-noksân'a ad olarak verilmesi, isimlendirme birlikteliğinden ibarettir. Kinâye, kendisiyle bir sıfat, bir mevsûf veya nisbet istenen diye üç kısma ayrılır.[40]

d) Kirmâstî'ye Göre Lafzın Taksimi:

Kirmâstî, zikrettiği bu taksimata dair kenar notunda فهذا تقسيم لم يسبقني من قبلي، يفرقه المتبع، فتتبع إن أردت. منه سلمه الله. "Bu, benden önce kimsenin dile getirmediği bir taksimdir. Bu taksimatıma uyan, aradaki farkı anlar. İstersen sen de tâbi ol."[41] ifadelerini kaydeder.

*Eğer lafız, –vaz'en veya aklen- vaz'edildiği aslî konumda kullanılıyorsa **hakîkat**'tır, eğer vaz' ve dil açısından vaz' türlerinden biriyle vaz'edildiği anlamda kullanılıyor ise **hakîkat-ı lugavî** olur. Eğer vaz' edildiği anlam açısından*

33 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 511.

34 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 502.

35 Kazvînî, *Telhîs*, s. 149.

36 Kazvînî, *Telhîs*, s. 149.

37 Kazvînî, *Telhîs*, s. 166.

38 Kazvînî, *Telhîs*, s. 150.

39 Kazvînî, *Telhîs*, s. 160.

40 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 16b – 17b.

41 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 18a.

değil de aklî yönden mütekellimin tevîl etme durumuna göre vaz'edilmişse ***hakîkat-ı aklî*** *olur. Vaz'en veya aklen asli olarak vaz'edildiği anlama gelmiyor, hatta vaz'edildiği anlamın dışında bir anlama geliyor ve bu aslî anlama gelmemesi tevîl ile değil de vaz'en olup aslî anlamına gelebildiği gibi asli anlamın dışında bir anlama da gelebiliyorsa o zaman* ***kinâye*** *olur. Eğer bir tevîl aracılığıyla vaz'en veya aklen aslî anlamına gelemiyorsa ve aslî anlama gelmesi mümkün olmayıp onun dışında bir anlama gelme mecburiyeti var ise* ***mecâz*** *olur. Tevîl nedeniyle veya aslî anlama gelmesinin imkânsızlığı nedeniyle aslî anlamını aşıp yeni bir anlama bürünen mecâz, eğer aslî anlamından vaz' açısından ayrılmışsa* ***mecâz-ı lugavî*** *olur, eğer mütekellimin durumuna göre bir tevîl ile aklen gerçekleşmişse* ***mecâz-ı aklî*** *olur. Vaz' açısından aslî anlamını geçip bir münasebetten dolayı farklı bir anlama gelen mecâz-ı lugavîdeki münasebet, müşabehet ise* ***istiâre*** *olur, müşabehet dışı ise* ***mecâz-ı mürsel*** *olur. Eğer mecâz-ı mürseldeki hakîkî anlamın dışında bir anlamda kullanılma durumu bir ekleme-hazif yoluyla olmuyorsa mecâz-ı mürsel,* ***mürsel mine't-takyîd bi'z-ziyâde ve'n-noksân*** *(ekleme-hazfetme kayıtlandırmalarından kurtulmuş mecâz), eğer ekleme ve hazif ile oluyorsa,* ***mecâz bi'z-ziyâde ve'n-noksân*** *olarak adlandırılır.*[42]

Yukarıda görüldüğü gibi Kirmâstî, lafzı üçlü bir taksimle hakîkat, kinâye ve mecâz diye ayırmaktadır. Bu taksimde hakîkat ve mecâzdan her biri de lugavî ve aklî diye ikiye ayrılır. Aslî anlamın dışında bir anlama gelmesine rağmen aslî anlamı da barındırabilen kinâye, mecâz-ı lugavînin kısımlarından önce ele alınmıştır. Mecâz-ı lugavî, alâkasının teşbîh olup olmamasına göre istiâre ve mecâz-ı mürsel diye ikiye ayrılır. Mecâz-ı mürsel de ekleme ve hazif içerip içermemesine göre mecâz bi'z-ziyâde ve'n-noksân olan veya mecâz bi'z-ziyâde ve'n-noksân olmayan (ekleme ve çıkarma ile yapılan ve yapılmayan) diye iki kısma ayrılır.

Bu taksimde teşbîhe değinilmemiş. Kinâye konusu mecâz-ı mürsel ve istiâreden önce ele alınmış. Müellifin *et-Tebyîn* adlı eserinde ise teşbîh konusu ilk konu olarak ele alınmış, kinâye ise bu taksimde yer alan sıralamaya itibar edilerek hakikattan sonra mecâzdan önce ele alınmıştır. Ayrıca müellif, hakikat ve mecâz lafız türlerinin bir alt kolu olan lugavî ve aklî kısımlarını da ana taksimde ele almıştır. Yine mecâz-ı lugavî'nin bir alt kolu olan mecâz bi'z-ziyâde ve'n-noksân olup-olmama türleri de ana taksimde zikredilmiştir.

Kirmâstî mecâzı, vaz'en veya aklen kullanıldığı anlamın dışında bir manaya gelen kelime olarak tarif ederken mecâz-ı lugavî ve mecâz-ı aklî'den olu-

42 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 18a – 19a.

şan bir taksim sunar. Oysa mecâz-ı aklî veya mecâz bi'z-ziyâde ve'n-noksân adlandırmalarında kullanılan "mecâz" kavramının sadece bir isimlendirmeden ibaret olduğu unutulmaması gereken önemli bir husustur. Çünkü mecâz-ı aklî ve mecâz bi'z-ziyâde ve'n-noksân türlerindeki mecâz ismi, kelimenin vaz'edildiği anlamın dışında bir anlama gelmesini gerektirmez.[43]

Hakîkat ve Mecâz'ın Mütekellim Açısından Taksimi:

Mecâz bi'z-ziyâde ve'n-noksân ile ilgili araya giren bir değerlendirme faslından sonra hakîkat-ı lugavî ve mecâz-ı lugavî'nin türleri ile bu ikisinin farklı ıstılah-alanlarda kullanımının değişip-değişmeyeceği meselesi izah edilmiştir.

Hakîkat ve mecâz lafızlardan her biri, lugavî ve örfî (belirli bir alan, ıstılah) diye ikiye ayrılır. Örfî de âmm ve hâss diye ikiye ayrılır. Hakîkat ve mecâz-ı lugavîlerden kastettiğimiz, herhangi bir vaz' türüyle mütekellimin ıstılahında vaz' edildiği hakîkî anlamda kullanılan (hakîkî lugavî) veya herhangi bir vaz' türüyle mütekellimin ıstılahında bir karîne nedeniyle vaz'edildiği hakîkî anlamın dışında bir anlamda kullanılan (mecâz-ı lugavî) lafızlardır. Lugat anlamda vaz'edilmiş lafzı kullanan mütekellim dilci ise o lafız, hakîkî lugavî olur. Eğer kullanıcı örfî âmm veya hâss ehli ise ve bu lafız o örfte farklı bir

43 Mecâz'ın sınırları veya kapsamı hususunda farklı görüşler bulunmaktadır. Örneğin mecâz bi'z-ziyâde ve'n-noksân selef ulema tarafından bir mecâz türü olarak kabul edilirken Sekkâkî ise mecâz türü değil de mülhak/ek olabileceğini belirtir. Sekkâkî, noksânlık-ziyâdelikle kelimenin irab hükmünün değişmesinden dolayı bu türe mecâz isminin verildiğini, ancak bu türün, "vaz'edildiği anlamın dışında bir anlama gelen kelime" olarak tarif edilen mecâzın kapsamına giremeyeceğini belirtir. Taftâzânî, "mecâz isminin verilmesi ile mecâz-ı lugavî'den saymanın aynı şey olmadığını, selef ulemanın mecâz tanımına mecâz bi'z-ziyâde ve'n-noksânın giremeyeceğini, noksânlık-ziyadelik nedeniyle irab hükmünün aslî yerinde kullanılmaması şeklinde gerçekleşen benzerlikten dolayı mecâz isminin verildiğini" belirterek Sekkâkî'nin bu ayrımının orijinal bir çıkarım olmadığını söyler. bkz. Mutavvel, s. 406-407. Mestcîzâde de usûlcülere göre mecâz bi'z-ziyâde ve'n-noksân'ın mecâz-ı lugavî mi yoksa sadece mecâz ismi verilen ama vaz'edildiği anlamda kullanılan kelime mi olduğu hakkında Taftâzânî ile Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin ihtilaf ettiğini belirtir. Taftâzânî, mecâz bi'z-ziyâde ve'n-noksânın usulcülerde sadece mecâz ismi verilmiş olmaktan ibaret olduğu görüşünde iken Seyyid Şerîf el-Cürcânî ise usulcülerin mecâz bi'z-ziyâde ve'n-noksânı, mecâzdan (mecâz-ı lugavî) saydıkları görüşündedir. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, usulcülerin mecâzı bilinen meşhur anlamıyla tarif ettikten sonra mecâz bi'z-ziyâde ve'n-noksân örneklerini de zikrettiklerini ve mecâz bi'z-ziyâde ve'n-noksânın farklı bir mecâz türü olduğunu belirtmediklerini söyler. Usulcülere göre noksânlık-ziyadelik ile gerçekleşen mecâz, bilinen meşhur mecâzdandır. Bkz. Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Hâşiye 'ala'l-Mutavvel*, nşr. Reşîd A'radî, Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, Beyrut 2007, s. 400-401; Mestcîzâde, *İhtilâfü's-Seyyid ve's-Sa'diddîn*, Matbaa-i Mekteb-i Harbiye-i Şahane, İstanbul h. 1278, s. 44-45.

anlamda kullanılıyorsa o zaman lugat anlamının kullanımı, o örf için mecâz olur. Eğer ehl-i örften olan kullanıcı, örf-i âmm veya hâsstaki anlamıyla bir lafzı kullanırsa o lafız, ehl-i örf için hakîkî olur. Eğer örfî anlamda kullanılan lafzı, bu örf ehlinin dışındaki bir kullanıcı kullanırsa o zaman da bu kişi için mecâz olur.[44]

Bu değerlendirmede bir lafzın hakîkat-mecâz olması mütekellimin durumuna bağlanmış. Mütekellim, belirli bir alanda mecâz anlama gelen bir lafzı kullansa bile o alan için hakîkî anlama gelebileceği ve bu lafzın hakîkî anlamının mütekellimin alanına göre mecâz olabileceği vurgulanmıştır. Bu değerlendirmeyi kabul edenler olduğu gibi alan-ıstılah farklılığını itibara almayıp vaz'î anlam dışındaki herhangi bir kullanımı tüm alan ve ıstılahlar için mecâz kabul edenler de bulunmaktadır.[45]

3. Risâlede Beyân İlminin Esasları Hakkında Bazı Tartışmalar

a) Teşbîh İle İlgili Bazı Meseleler

Teşbîh, beyân ilminin esas konularından mıdır? Neden ilk konu olarak işlenir?

Kirmâstî, teşbîh konusunun beyân ilminin ana konularından olup olmaması ve beyân ilmi taksimatına binaen hangi sıralamada değinilmesi gereken bir konu olduğu hususunda mukayeseli bir bakış açısıyla meseleye yaklaşır. Önce yukarıda zikrettiği mütekaddîm ulemanın taksimine göre teşbîhi değerlendirir ve bu taksime göre teşbîhin her ne kadar istiâre gibi diğer beyân ilmi konularının oluşumuna katkıda bulunan bir konu olsa bile beyân ilminin temel konularından sayılacağını, hakikat bahsinin kapsamına giremeyeceği ve istiâre konusundan önce ele alınamayacağı sonucuna varır.[46]

Kirmâstî, bu yorumuyla mütekaddîm ulemaya nisbet ettiği tanımın sıralamasını itibara alır ki bu bazı sıkıntılar doğurmaktadır. *Hakikat, istiâre,*

44 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 19a – 19b.

45 Mestcîzâde, bir lafzın lugavî, örfî, ıstılahî ve şerî vaz' türleri ile bir anlama gelip-gelemeyeceği meselesinde Teftâzânî'nin mümkün, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin ise muhal görüşünde olduğunu belirtir. Taftâzânî, dört vaz' türüyle aynı anlama gelen kelimeyi mutlak hakikat, bu dört vaz türünden birine ait anlama geldiğinde ise o vaz' türüyle mukayyed hakikat diye tanımlar. Cürcânî ise dört vaz' türüyle bir anlama gelebilmenin imkânsız olduğunu söyler. Mestcîzâde ıstılah kavramına dair "bir topluluğun aslî vaz'da vaz'edilmeyen bir anlam üzere ittifak etmeleri (yeni bir mana oluşturmaları)" şeklindeki tanımın Cürcânî'yi desteklediğinin vurgular. Bkz. Mestcîzâde, İhtilâfü's-Seyyid ve's-Sa'diddîn, s. 4.

46 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 2b – 3a.

teşbîh, mecâz-ı mürsel ve *kinâye* şeklindeki bir sıralama itibara alınan ve uygulama imkânı bulan bir sıralama değildir. Teşbîh'in beyân ilminin bir aslı olup-olmadığı ve hakikate dâhil olup-olmadığı meselesi ise doğru bir yorumlamadır. Sadece istiâreden önce gelemeyeceği meselesi soru işaretleri barındırmakta ve genel uygulamaya muhalif görünmektedir. Hatta müellifin kendisi bile beyân ilminde ilk mesele olarak teşbîhi ele almaktadır.

Kirmâstî, Sekkâkî ve Kazvînî'nin teşbîhi, beyân ilminin asıllarından saymayıp istiâreden önce ele almalarını doğruluktan uzak bir yaklaşım olarak değerlendirir. Çünkü teşbîhin çok konu içermesi, sırlarının inceliği, faydalarının bolluğu ve kaidelerinin derinliği bu çelişkiyi anlamsız kılar.[47] Sekkâkî ve Kazvînî teşbîhi, vaz'edildiği anlamda kullanılan lafız olarak kabul ettiklerinden hakikatin kapsamına dâhil ederler. Beyân ilminin asıllarından biri olarak kabul etmemeleri ise, aklî değil de vaz'î delalet türü olmasından kaynaklanır. Aynı mananın değişik üsluplarla dile getirilebilmesi sadece aklî delaletle gerçekleşir, vaz'î delaletle gerçekleşmez. Bu yüzden teşbîh beyân ilminin temel konularından değildir.

Sekkâkî, beyân ilmini "aynı manayı, daha açık anlatabilmek için değişik üsluplarla ifade etmeyi bilmektir"[48] diye tanımlar. Kazvînî ise "aynı manayı, daha açık anlatabilmek için değişik üsluplarla ifade etmenin kendisiyle bilindiği bir ilimdir"[49] diye tanımlar. Beyân ilminin bölümlerini "lafzın manaya delaletinin türlerini" esas alarak tespit etmişlerdir. Bu delalet türlerinden aklî delalete giren iltizâmî delaleti, beyân ilminin esası saymışlardır. Sekkâkî ve Kazvînî, beyân ilminin manalar arasındaki mülazemata dayandığını, melzûm-lâzım (mecâz), lâzım-melzûm (kinâye) ilişkisi olduğunu belirtirler. Teşbîhin aslında iltizâmî delalete girmediği için beyân ilminin bir aslı sayılamayacağını, ancak istiâreyle ilişkili bir konu olduğunu, bu yüzden üçüncü asl olarak ele alınması ve değinilmesi gereken ilk konu olduğunu zikrederler.[50]

b) Mecâzla İlgili Bazı Meseleler

Selef ulemaya göre mecâzın kısımları

Selef belâgat âlimleri mecâzı, aklî ve lugavî olmak üzere ikiye ayırır. Lugavî mecâzı da manaya râci' olan ile irab hükmüne râci' olan (mecâz bi'z-ziyâde ve'n-noksân) diye ikiye ayırırlar. Ancak dikkat edilmesi gereken husus;

47 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 3a.

48 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 249.

49 Kazvînî, *Telhîs*, s. 133.

50 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 439; Kazvînî, *el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâga*, nşr. Muhammed Abdulkâdir el-Fâdılî, el-Mektebetü'l-'Asriyye, Beyrut 2009, s.208.

ne mecâz-ı aklî ne de mecâz-ı lugavînin - irab hükmüne râci olan kısmı - vaz'edilmeyen anlamda kullanılan lafız değil, vaz'edildiği (hakîkî) anlamda kullanıldığı noktasıdır. Çünkü selef ulemaya göre mecâz-ı aklî, bir şeyin aslında kendisine ait olmayan, ilgili olmadığı bir şeye nispet edilmesi durumudur. Bir lafzın eklenmesi veya hazfedilmesi neticesinde irab hükmü değişen mecâz bi'z-ziyâde ve'n-noksân da vaz'edildiği mana dışında bir anlamda kullanılmamaktadır. Örneğin ﴿واسئل القرية﴾[51] ayetinde القرية kelimesinin irabı أهل kelimesinin hazfedilmesi nedeniyle değişikliğe uğramış ama mana açısından bir değişikliğe uğramamıştır. Bazı usûlcular anlam açısından da değişimin gerçekleştiğini iddia ederler.

Sekkâkî'de mecâz-ı aklî

Sekkâkî'de mecâz-ı aklî (bir tür tevîlden dolayı kendisiyle, mütekellimdeki hükmün aksi ifade edilen söz) yoktur. Mecâzi aklî, istiâre-i mekniyyeden sayılır.[52] Örneğin "أنبت الربيع البقل" "bahar yeşillikleri bitirdi" cümlesinde المنيّة أَنْشَبَتْ أظفارَها "ölüm tırnaklarını geçirdi" örneğinde olduğu gibi müşebbeh (bahar) zikredilmiş ve müşebbeh bih'in (Allah) إنبات "yeşertme" özelliği müşebbehe nisbet edilerek müşebbeh bih kastedilmiştir.

Sekkâkî'nin mecâz-ı aklî hakkındaki görüşüne Kazvînî'nin reddiyeleri

Kazvînî, Sekkâkî'nin mecâz-ı aklî'yi istiâre-i mekniyye saymasını birçok açıdan reddeder:[53] ﴿عيشة راضية﴾ ayetindeki عيشة "hayat" ile "hayatın sahibi" kastedilseydi anlam, ﴿فهو في عيشة راضية﴾[54] "o (hayatın sahibi), hoşnut bir hayat'(ın sahibin)dedir" olurdu. "نهاره صائم" "gündüzü oruçludur" ör-

51 Yûsuf Sûresi, 12/82.

52 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 511.

53 Kazvînî, *el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâga*, s. 43-44; *Telhîs*, s. 54. Sekkâkî ile Kazvînî'nin mecâz-ı aklî konusunda olan fikir ayrılıklarının en önemli göstergelerinden biri de mecâz-ı aklî bahsinin Sekkâkî'de beyân ilmi, Kazvînî'de ise me'ânî ilminde ele alınmasıdır. Bu ayrılığın temel noktası Sekkâkî'nin mecâz-ı aklî'yi kelâm, Kazvînî'nin ise isnâd olarak görmesidir. Kazvînî'nin mecâz-ı aklî tanımı ("fiilin veya fiil manalı kelimenin kendisine ait olmadığı, ancak kendisiyle ilişkili şeye tevil yoluyla isnadı") Sekkâkî'nin tanımından (bir tür tevîlden dolayı kendisiyle, mütekellimdeki hükmün aksi ifade edilen söz) daha sınırlayıcı ve dar kapsamlıdır. Fiil ve fiil manalı kelimede isnâd şartını ileri süren Kazvînî mecâz-ı aklî konusunu me'ânî ilminin isnâd bahsinde, Sekkâkî ise beyân ilminin mecâz bahsinde ele alır. Bkz. Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 503-511; Kazvînî, *el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâga*, s. 31-35. Mecâz-ı aklî ile ilgili daha detaylı bir çalışma için bkz. Sedat Şensoy, "Belâgat Geleneğinde Aklî Mecâz Tartışmaları", İslâm Araştırmaları Dergisi, sayı 8, 2002, 1-37.

54 el-Hakka Sûresi, 69/21.

neğinde bir şeyin kendisine muzâf olması caiz olmadığından izâfet sahih değildir. Ayrıca hem müşebbeh hem müşebbeh bih bir arada yer almaktadır. "أنبت الربيع البقل" "bahar yeşillikleri bitirdi" örneğinde zikredilen الربيع lafzının Allah'ın ismi şeklinde bir kullanımı yoktur. Allah'ın isimleri tevkîfî olduğundan dolayı böyle bir kullanımın şer'î izne bağlı olması gerekir.

Kazvînî'nin mecâz-ı aklî reddiyeleri hakkında Kirmâstî'nin değerlendirmeleri:

Kirmâstî, Kazvînî'nin bu reddiyelerinin Sekkâkî'nin sözlerine lafızcı yaklaşımından kaynaklandığını belirtir: "Sekkâkî'nin sözlerinin zahirinden istiâre-i mekniyye'de müşebbeh ile müşebbeh bih'in hakîkî olarak aynılığının kastedildiği anlaşılabilir. Ancak Sekkâkî aslında bunu kastetmez. İstiâre-i mekniyye'de müşebbehin kullanımı hakîkîdir (müşebbehin kastı hakîkîdir), müşebbeh bih'te kullanımı ise iddiaîdir. Müşebbeh'in müşebbeh bih olması zorunlu olmadığından Kazvînî'nin zikrettiği eleştiriler çürütülebilir."[55]

Sekkâkî'nin mecâz-ı aklî'deki karînenin gerçek anlamdaki karîneye benzetilmiş vehmî bir karîne olduğunu beyân etmesi, mecâz-ı aklî'nin istiâre-i mekniyye-i tahyîliyye değil de istiâre-i tasrîhiyye-i tahyîliyye olmasını gerektirir, denemez. Çünkü tüm mecâz-ı aklî'ler Sekkâkî'ye göre istiâre-i mekniyyedir. Örneğin المنيّة أَنْشَبَتْ أظفارَها örneğinde المنيّة kelimesinin istiâre-i mekniyye, أظفار kelimesinin karîne-i tahyîliyye olması gibi أنبت الربيع البقل cümlesinde الربيع istiâre-i mekniyye, إنبات karînedir. Ancak ilk örnekte أظفار kelimesini vehmî bir portre halinde izah etmesi gibi إنبات örneğinde de bu tahyîli sureti gerçekleştirmeliydi ki yapmamıştır.[56]

Kirmâstî'nin mecâz bi'z-ziyâde ve'n-noksân'a dair farklı değerlendirmeleri:

Kirmâstî, mecâz biz-ziyade ven'noksan meselesinin farklı açılardan yorumlanabileceğini belirtir ve [57]واسئل القرية "köye sor" ayetindeki "köy" kelimesini 3 ayrı şekilde şöyle değerlendirir:[58]

1: İstiâre-i mekniyye olabilir. "Köy" kelimesi "ehl" kelimesi için istiâre-i mekniyye olur. Soru sorulması tahyîli karîne olur. Köy akılsız varlık olma-

55 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 11b.

56 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 11b – 12a.

57 Yûsuf Sûresi, 12/82.

58 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 19a.

sına rağmen soru sorulma açısından içinde yaşayan sakinleriyle özdeşlemiş olur. Ya da -selef ulemanın istiâre-i mekniyye görüşüne binaen- soru sorulma ile işaret edilmiş “ehl” kelimesi ile kastedilen ve sakinleriyle aynîleşen “köy” kelimesi, istiâre-i mekniyyedir.

2: Mecâz-ı aklî olabilir. Böylece soru sorulma asıl nisbet edilmesi gerekenin dışında bir şeye nisbet edilmiş olur.[59]

3: Mecâz bi’z-ziyade ve’n-noksan olur. Burada “ehl” kelimesi hazfedilmiştir.

c) İstiâre İle İlgili Bazı Meseleler

Sekkâkî’de istiâre türleri:

Sekkâkî’ye göre istiâre; müşebbeh veya müşebbeh bih’ten birinin zikredilmeden diğerinin yerine kullanılması ve zikredilen tarafın hakîkî anlama gelemediği, yaygın ve yaygın olmayan iki anlam ilişkisi sayesinde müşebbehin müşebbeh bih’in cinsinden olmasıdır.[60]

Sekkâkî, istiâreyi iki kısma ayırır: musarraha, mekniyye.[61] Eğer müşebbeh bih zikredilip müşebbeh kastediliyorsa ve müşebbeh’in müşebbeh bih’le özdeşleştiği iddia ediliyorsa ve zikredilen tarafın hakîkî anlama gelmesi mümkün değilse istiâre-i musarraha olur. Örneğin: “رأيت أسداً يرمي” “ok atan bir aslan gördüm” gibi. Eğer müşebbeh zikredilip müşebbeh bih kastediliyorsa ve müşebbeh bih’in bazı özellikleri müşebbehe nisbet edilip müşebbeh bih’le aynı olduğu savı gözetiliyorsa buna da istiâre-i mekniyye denir. Örneğin: “المنيّة أنْشَبَتْ أظفارَها بفلانٍ” “ölüm tırnaklarını filana taktı.” المنيّة istiâre-i mekniye, أظفار ise istiâre-i tahyîliyye olur.

Sekkâkî’nin istiâre-i mekniyye hakkındaki görüşlerine dair bazı eleştirel değerlendirmeler:

Kirmâstî, Sekkâkî’nin istiâre-i mekniyye hakkındaki görüşlerine yöneltilen bazı reddiyeleri ve bu reddiyelere verilen cevapları risâlesinde şöyle ele almıştır:

Reddiye: İstiâre-i mekniyye örneğinde المنيّة ile hakîkî anlam (ölüm), yani kastedilen ölümün bizatihi kendisidir, yırtıcı hayvan değildir. O zaman المنيّة istiâre-i mekniyye olamaz, çünkü hakîkî anlamda kullanılmıştır.

59 Müellifimiz minhuvatta, mecâz bi-z’ziyade ve’n-noksan’ı mecâz-ı aklî sayma noktasında kendisinden önce kimsenin böyle bir değerlendirmede bulunmadığını söyler.

60 Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, s. 477.

61 Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, s. 482.

Bu eleştiri şöyle cevaplanmıştır: Her ne kadar الـــمنيّة ile "ölüm" kastediliyorsa da yırtıcı hayvan olduğu iddiasıyla bahsedilmektedir. الـــمنيّة hakîkî anlamdaki bir müşebbeh olsa da aslında o, iddiaî yolla müşebbeh bih'in bizatihi kendisidir. Böylece müşebbeh olan الـــمنيّة lafzıyla müşebbeh bih olan السبع "yırtıcı hayvan" kastedilmiştir.[62]

Reddiye: Bu cevaba şöyle bir reddiye yapılmıştır: müşebbeh'in müşebbeh bih'in aynısı olma iddiası, nasıl ki "رأيت أسداً في الحمام" "hamamda bir aslan gördüm" örneğinde adamı aslan yapamıyorsa, aynı şekilde bu örnekte de yırtıcı hayvana benzetilen ölümü, yırtıcı hayvana dönüştürmez. Öyleyse müşebbeh müşebbeh bih'in aynısı olamaz.

Bu reddiye şöyle cevaplanmıştır: Adamın aslan olamaması veya aslan olma iddiasının adamda hakîkî anlamda gerçekleşememesi, ölümün yırtıcı hayvan olmasına veya mecâzi olarak o anlamda kullanılmasına engel değildir. Çünkü ilkinde hakikîlik (somut varlık) vardır ve somut varlık vucûdîdir, adama aslanlık vasfını ilintilemek onu aslan yapmaz, ama ikincide mecâzîlik var, mecâz ise 'ademîdir-soyuttur, yırtıcı hayvan vasfının ilintilenmesi ölümün kendisi dışında bir şey olması için yeterlidir.[63]

Hasıl-ı kelâm; yırtıcı hayvan şekline bürünen ölüm, normal ölümden farklıdır. Çünkü yırtıcı hayvanla ilintili olan şeyler zatî olmasa da itibarî olarak bu ölüm türüne eklenmiştir. Yırtıcı hayvan şekline bürünmüş ölüm, normal ölümün aynısı değildir, çünkü itibarî yolla eklenen ilintili özellikler onu farklılaştırır.

Sekkâkî'de istiâre-i musarrahanın kısımları

Sekkâkî, istiâre-i musarraha'yı tahkîkî, tahyîlî ve hem tahkîkî hem tahyîlî olabilen diye üçe ayırır.[64] Eğer müşebbeh, hissen (duyusal) veya aklen gerçekleşebiliyorsa tahkîkî ("رأيت أسدًا يرمي" gibi), hissen veya aklen gerçekleşemiyorsa ve sadece vehmî bir suretten müteşekkil ise tahyîliyye olur. Örneğin "أظفار المنيَّة ومخالبها" "ölümün tırnakları-pençeleri" gibi. Ölüm, yok etme-helak etme açısından yırtıcı hayvana benzetilince yırtıcı hayvan şeklinde tasvir edilmesi hayal edildi ve yırtıcı hayvana özgü olan pençe vb. parça-kısımlar ölüme de nisbet edildi. Böylece pençe vb. lâzımlar, gerçekte ait oldukları yırtıcı hayvana benzetilen ölüme de hayalî olarak ilintilendi.

62 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vrk. 9b – 10a.

63 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 10a.

64 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 482

Hem tahkîkî hem tahyîlî olmaya müsait olan üçüncü kısma ise ﴿ فأذاقها الله لباس الجوع والخوف ﴾[65] ayetini örnek gösterir. Elbise ile açlık nedeniyle gerçekleşen değişim veya fakir birinin giydiği elbiselerde beliren açlık alametleri kastedilmektedir.

İstiâre-i tahyîliyye konusunda Sekkâkî ile Abdulkâhir el-Cürcânî (v. 471/1078) – Kazvînî'nin ihtilafı

Sekkâkî, istiâre-i tahyîliyye'yi lafzın manasına râci olan mecâz-ı lugavînin bir kısmı olarak kabul eder. Abdulkahir el-Cürcânî ve Kazvînî ise mananın nisbetine ait sayarlar, onlara göre أظفار lafzı aslında hakîkî bir lafızdır, mecâz değildir, ancak yırtıcı hayvana ait olan bu özelliğin aklen kendisiyle ilişkilendirilemeyeceği ölüme nisbet edilmesi nedeniyle aklî mecâz olur.[66]

Sekkâkî'de istiâre-i tebeiyye

Mütekaddim ulema istiâreyi lafzına göre, cins isim veya masdar olduğunda istiâre-i asliyye, fiil, fiilden türeyenler ve harf olduğunda ise istiâre-i tebeiyye diye ikiye ayırırlar. Asliyye'de teşbîh, lafızların manası, tebeiyyede ise fiil ve fiilden türeyenlerde masdarın manası, harflerde ise manasının mutaallıkı içindir.

Sekkâkî'de istiâre-i tebeiyye kısmı yoktur.[67] Sekkâkî, istiâre-i tebeiyye'yi istiâre-i mekniyye olarak kabul eder. "نَطَقَتْ الحالُ" "الحالُ ناطقةٌ" örneklerinde yer alan الحال kelimesi, النطق karînesi sayesinde "konuşan insana" benzetilmek suretiyle istiâre olarak kullanılmıştır. Müşebbeh olan الحال lafzı ile müşebbeh bih olan "konuşan insan" kastedilmiştir. Böylece istiâre-i mekniyye olmuştur.[68]

Kirmâstî'nin istiâre-i mekniyye'ye dair mukayeseli değerlendirmesi

Kirmâstî, selef belâgat âlimleri, Sekkâkî ve Kazvînî'nin istiâre-i mekniyye hakkındaki görüşlerini mukayeseli olarak şöyle değerlendirir:

İstiâre-i mekniyye selef ulemanın görüşüne göre, "kendisi zikredilmeyen, fakat özelliklerinden biri, müşebbeh için ispatlanmak suretiyle kendisine işarette bulunulan müşebbeh bih'tir." Bu görüşe göre المنيّة أَنْشَبَتْ أظفارَها "ölüm tırnaklarını geçirdi" cümlesinde istiâre-i mekniyye السبع "yırtıcı hay-

65 Nahl Sûresi, 16/112.

66 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 11a.

67 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 489-493.

68 Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s. 493.

van” kelimesidir. Çünkü onun özelliklerinden biri olan tırnaklarla المنية “ölüm” kastedilmiştir. Öyleyse tırnakların ölüme izafe edilmek suretiyle yırtıcı hayvana işarette bulunulması neticesinde yırtıcı hayvan kelimesinin istiâre olarak kullanılması gerçekleşmiştir. Aynı zamanda yırtıcı hayvan kelimesi sarahaten kullanılmadığı için kinâye de gerçekleşmiştir. (Bu görüşten istiârenin lafızla değil, mana ile alâkalı olduğu çıkarılır. Ayrıca müşebbeh bihin özelliği de hakîkî anlamda kabul edilir.)

Sekkakî'ye göre istiâre-i mekniyye, “aynı olduğu iddiasıyla müşebbehun bihte kullanılan müşebbeh lafızdır.” Müşebbehin zikredilip müşebbehun bihin kastedilmesine dayalı olan bu tanıma göre örnekte istiâre gerçekleşir, ancak kinâyenin gerçekleşmesi ise yorum üzerinedir. Ölüm, yırtıcı hayvanla özdeşleştirildiği için istiâre gerçekleşir. Kinâyenin gerçekleşmemesi, Sekkâkî'de “ölüm” kelimesinin istiâre-i mekniyye olarak kabul edilmesinden dolayıdır. Ölüm kelimesi açıkça yer aldığından kinâye gerçekleşmez. Ancak bazı yorumlara göre; burada ölüm kelimesi her ne kadar açıkça yer alsa da bu bildiğimiz ölüm türlerinden olmayıp yırtıcı hayvan sınıfından sayılabilecek bir ölümdür ve yırtıcı hayvanla özdeştir, denilmiştir ki bu yoruma göre kinâye de gerçekleşir.

Hatîb el-Kazvînî istiâre-i mekniyyeyi, “teşbîhin niyette gizli tutularak öğelerinden sadece müşebbeh'in açıkça zikredilmesi”[69] diye tanımlar. Bu gizli teşbîhte müşebbeh bihin bir özelliği müşebbehe ispatlanır. Bu teşbîhe istiâre-i mekniyye, özelliğin müşebbehe isbatına da istiâre-i tahyîliyye denir. Bu yorumu esas aldığımızda bu örnekte istiâre-i mekniyye gerçekleşmez, sadece kinâye gerçekleşir. Çünkü Kazvînî, istiâre-i mekniyyeyi gizli teşbîh olarak kabul eder ve teşbîh de hakîkî anlamdadır. Kinâye ise tasrîh olmadığı için gerçekleşmiştir.[70]

Reddiye: Müşebbeh ile müşebbeh bihin özdeşleştiğine dair tanıma bu örnek üzerinden yapılan bazı eleştirilerde o zaman المنية “ölüm” kelimesinin

69 Kazvînî, *Telhîs*, s. 160.

70 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 17b – 18a. İstiâre-i mekniyye hakkında selef belâgat âlimleri, Sekkâkî ve Kazvînî tarafından ileri sürülen bu üç farklı görüşü değerlendiren Hamza b. Turgut el-Aydınî, bu üç görüşten en üstün olanının selef âlimlerin görüşü olduğunu belirtir. Çünkü bu görüşün uygulamasında istiâre ve kinâye tekellüfsüz gerçekleşmektedir. Sekkâkî'nin görüşü, istiâre ve kinâyenin tekellüf ve zorlama ile gerçekleşmesinden dolayı “orta görüş” olarak kabul edilmiştir. Kazvînî'nin görüşü ise istiâre gerçekleşmediğinden dolayı “en alt görüş” olarak nitelendirilmiştir. Bkz. Hamza b. Turgut el-Aydınî, *el-Hevâdî fî Şerhi'l-Mesâlik*, nşr. Ali Bulut, Samsun 2009, s. 204-205.

hem ölüm hem yırtıcı hayvan anlamına gelmesinin mümkün olmayacağı belirtilir. Ayrıca, yırtıcı hayvandaki tırnaklar hakîkî iken ölüm de ise lafzî olduğu itirazında bulunulmuştur.

Bu reddiyeye şöyle cevap verilmiştir: المنية kelimesinin vaz'edildiği hakîkî anlam "ölüm"dür. Tırnaklarla işarette bulunulan yırtıcı hayvan anlamında kullanılırken ise hakîkî anlamdaki ölüm kastedilmez, yırtıcı hayvan sınıfından sayılan, onunla özdeşleşen ve lafzı onun lafzından sayılan bir anlama geçilmiş olur. İkinci eleştiriye gelirsek, evet, tırnaklar yırtıcı hayvanın hakîkî varlığında yer alırlar ama aynı zamanda lafzî olarak ta delalet ederler. Çünkü mananın mülahazası lafızla bilinir.[71]

d) Kinâye İle İlgili Bazı Meseleler

Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin Sekkâkî'ye kinâye konusunda yönelttiği eleştiriler:

Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Sekkâkî'nin kinâye hakkındaki görüşleri üzerine şöyle bir değerlendirmede bulunur: "Sekkâkî, kinâyede hem vaz'edilen hakîkî anlamın hem de vaz'edilmeyen anlamın birlikte kastedildiğini söyler. Böylece kinâye hakikatın tanımına girer ve dışına çıkmaz. O zaman kinâye olmayan yerlerde lafız, hakikat ile takyîd edilebilir. Öyleyse kinâye, çokanlamlı – mecmu' (mekniyyun bih – mekniyyun anh) bir yapıdır. Kinâyede hem mekniyyun bih hem mekniyyun anh'ın her ikisi de kullanılır, çünkü her ikisi de bu mecmu' yapının aslî maksadına girerler. Aslî maksadın cüzlerinden birinin (mekniyyun bih) diğer cüze (mekniyyun anh) aracı olması olanaksız değildir."[72]

Bu değerlendirmeden sonra Seyyid Şerîf el-Cürcânî kendi görüşlerini yansıtan iki değerlendirmede bulunur:

1: Kinâyede hakîkî anlam kastedilmez. (Bu görüşe göre kinâye, hakîkat türünün dışına çıkar. Mecâz ile kinâye arasındaki fark da karîne olup olmaması ile belirlenir.) Örneğin kılıç bağı, kemeri olmayan birine "طويل النجاد" "kılıç bağı uzun" dediğimizde "uzun boylu" olmasını kastederiz.

2: Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Sekkâkî'nin kinâyede hakîkî anlama gelmesine engel bir karînenin varlığının zorunlu olmaması nedeniyle hakîkî anlama

71 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 18a.

72 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Ali b. Muhammed b. Ali, *el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh*, nşr. Yüksel Çelik, (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, basılmamış doktora tezi), İstanbul 2009, 580.

da gelmesinin caizliği ile yetinmesinin daha iyi olacağını söyler. Mecâzda ise engel karînenin zorunluluğu nedeniyle bu geçerli değildir.

Böyle bir yaklaşım gösterseydi, kinâyeyi üçüncü bir tür yapmış ve problemleri aşmış olurdu.[73]

Bu iki eleştiri hakkında Kirmâstî'nin değerlendirmesi:

Kirmâstî'ye göre Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin bu iki görüşünün değerlendirilmesi gerekir:

1: Aslında Sekkâkî, kinâyede hakîkat ve kinâye için gelen her iki anlamın var olduğunu ifade ederken her iki anlamın bir kullanımda ve aynı zaman diliminde gelebileceğini iddia etmez. Hakîkî anlam ile kinâyeli anlamın aynı kelimede ama farklı kullanımlarda buluştuklarını söyler. Yani, bu iki anlam farklı kullanımlarda teker teker kastediliyor olabilir. Ancak iki anlamın bir arada yer alması, kinâyede olduğu gibi mecâzda da gerçekleşir, denemez. Örneğin أسد lafzı, beraberinde hakîkî manayı engelleyici bir karîne olmadıkça mecâz olamaz. Bu karîne olduğu sürece hakîkî anlam kastedilemez. Hakîkî anlam, ancak karîneden mücerred olununca kastedilebilir. Öyleyse mecâz lafız, hakîkî anlamıyla birlikte mecâz olamaz. Kinâyeli lafız ise hakîkî manayı engelleyici bir karîneye gereksinim duymadığından hem hakîkî anlama hem de kinâyeli anlama gelebilir ki böylece mecâz ve kinâye birbirinden ayrılmış olur.[74]

2: Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin ikinci görüşüne (Sekkâkî, kinâyenin hakîkî anlama gelmesinin caizliği ile yetinmeli ve kinâyeyi üçüncü bir tür olarak değerlendirmeliydi) gelirsek; kılıç bağı olmayan adama "kılıç bağı uzun" (uzun boylu) denildiğinde hakîkî anlam kastedilmediği gibi hakîkî anlamın kastedilebilmesi de mümkün değildir. Eğer bu örneğin dışındakilerde her iki anlamın kastı uygun düşebilir denilirse; o zaman kılıç bağı olan kişide her iki anlamın uygun düşebileceğini, ancak bu sefer de hakîkî anlama gelmeye engel alâka-karîne nedeniyle kinâyenin mecâzın kapsamına gireceğini söyleriz. Nasıl ki الـمِشْفَر "deve dudağı", الـمَرْسِن "deve yuları/burnu" örneklerinde olduğu gibi bir kelimenin hem küll-cüz alâkasıyla mecâz, hem müşabehet alâkasıyla istiâre olması[75] mümkün olduğundan iki münasebet

73 Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *el-Misbâh fî Şerhi'l-Miftâh*, s. 580-581.

74 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 7a – 8b.

75 Bu iki kelime aslında deve için kullanıldığından dolayı insan için kullanılınca mukayyedin mutlaka dönüşümü - cüz'le küll'in kastı nedeniyle mecâz-ı mürsel, deve için kullanılan bu lafızların bir insanın dudak ve burnunun kalınlık, genişlik

türü ile mecâz olabiliyorsa bir kelimenin iki farklı münasebet sayesinde hem kinâye hem mecâz olması da mümkündür. Hakîkî anlama gelmenin mümkün olmadığı yerde mecâz, gelebileceği yerde ise kinâye olur. Örneğin fıkıhçıların " اسْتَبْرِي ، اِعْتَدِّي " "iddetlen", "temizlen" lafızları cinsel ilişkiye girilmiş kadın için kullanılırsa iddet beklemesi zorunlu olması nedeniyle talaktan kinâye olur, cinsel ilişkiye girilmemiş kadın için kullanılırsa iddet bekleme kendisiyle ilişkili bir mesele olmadığından dolayı mecâz olur.[76]

Yine bu ikinci görüşe şöyle de cevap verilebilir: kılıç bağı olmayan kişi, ileride kılıç bağına sahip olabileceğinden hareketle bu örnekte her iki anlam uygun gelir. Şu an sahip olmaması ileride olmayacağı anlamına gelmez.[77]

Kinâye ile ilgili bazı reddiyeler ve cevapları:

Kirmâstî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin kinâye ile ilgili reddiyelerinin yanı sıra diğer bazı reddiyeleri de zikreder ve bu reddiyelere yönelik cevaplara da yer verir.

Reddiye: Eğer kinâye lafzı hem hakîkî hem kinâyeli anlama gelebiliyorsa o zaman asl olan hakîkî anlama gelmesi değil midir?

Bu görüş doğru değildir. Evet, bir lafız, hakîkî anlama gelme durumu zorlaşmadıkça mecâzî anlama getirilmez, ancak eğer kinâyede mekniyyun anha (kinâyeli anlama) delalet edecek bir münasebet yer almıyorsa o zaman hakîkî anlama gelmesi mümkün olur ki kinâyede bu münasebet yer almaktadır. Ancak bu münasebet, hakîkî anlamın varlığını ortadan kaldırmaz. Mecâzda ise bu karîne hakîkî anlamın varlığını ortadan kaldırır.[78]

Reddiye: Madem kinâye vaz'edildiği hakîkî anlamın dışında kullanılan bir lafız türüdür, o zaman Sekkâkî'nin ikili taksimine göre mecâz'ın kapsamına girmesi gerekmez mi?

Bu görüş doğru değildir. Çünkü sadece vaz'edildiği hakîkî anlamın kastedilmesi, o mana dışında bir anlamın kastedilemez olması anlamına gelir ki kinâyede durum böyle değildir. Kinâyede mekniyyun bih hem de hem mekniyyun anh anlamları kastediliyor olabilir. Ancak mecâz ise vaz'edildiği

vb. benzerlikler nedeniyle insan için kullanımında ise istiâre gerçekleşir.

76 Bkz. El-Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed, *Bedâi'u's-Sanâi' fî Tertîbi'ş-Şerâi'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, III, 112.

77 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 8b – 9a.

78 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 7b – 8a.

anlam dışında bir anlama gelmesine engel olacak bir karîneyi içermek zorunda olduğundan dolayı vaz'edildiği hakîkî anlamı barındıramaz.[79]

Reddiye: Eğer kinâyede sadece hakîkî anlam kastediliyorsa o zaman bu tür bir kinâye lafzının hakîkî lafız türünün kapsamına girmesi gerekmez mi?

Hakîkî lafızda sadece vaz'edilen hakîkî anlam kastedilebilir, onun dışında bir anlam kastedilemez. Kinâyede ise hem vaz'edilen hakîkî anlam hem de vaz'edilmeyen kinâyeli anlam kastedilebilmektedir. Kinâyenin hakîkî ve kinâyeli anlam arasındaki gelgitleri, mantıktaki men'i'l-huluvv (bir arada bulunamamanın nefyi) bağlamında düşünülebilir, men'i'l-cem' (bir arada bulunmanın nefyi) bağlamında düşünülemez. Ama hakîkî lafız, sadece vaz'edildiği manaya özgü olması, mecâz lafız da sadece vaz'edilmediği manaya özgü olması nedeniyle bu gelgitleri yaşamazlar. Bu üç lafız türü arasındaki farkı böyle belirleyebiliriz.[80]

Kirmâstî, geleneksel sisteme uyarak risâlesini şöyle tamamlar: "Bil ki, belâgatçıların ittifakıyla mecâz hakikatten, kinâye de tasrîhten daha beliğdir.[81]

79 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 8a.

80 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 8a – 8b.

81 Kirmâstî, *Usûlü'l-ıstılâhâti'l-beyâniyye*, Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 1794, vr. 19b.

XVI. Yüzyıl Osmanlı-Türk Âlimlerinin Arap Diline Katkısı

-Hısım Ali Çelebi'nin Hayru'l-Kelâm Fi't-Takassî 'An Ağlati'l-'Avâm Adlı Eseri Örneği-

Mücahit Küçüksarı - İbrahim Fidan

Yrd. Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

1. XVI. Yüzyıl'da Osmanlı-Türk Âlimlerinin Arap Diline Katkısı

Osmanlı'nın Arap coğrafyasına dahli 1516 tarihli Mercidabık savaşı ile olmuştur. Yavuz Sultan Selim zamanında yapılan bu savaşla önce Halep, Hama, Humus ve Şam, ardından da Mısır, Memlüklüler'in elinden alınarak Osmanlı topraklarına dâhil edilmiştir.[1] Böylece bu iki millet arasında daha önceden var olan belli düzeydeki ilmî ve kültürel etkileşim önemli bir ivme kazanmıştır. Fakat Osmanlı'daki Arap dili çalışmalarının tarihi daha eskiye uzanır. Zira Osmanlı ilim ve kültürü, Arap diline yönelik çalışmaları da içinde barındıran Selçuklu ve Beylikler döneminden tevarüs eden bir geleneğin devamı niteliğindedir.[2] Bu nedenle Osmanlı dönemi dil çalışmalarını devletin kuruluşu ile başlatmak gerekir ki eldeki bulgular da bunu teyit etmektedir.

Osmanlı'da Arap dili çalışmaları medrese eksenli gelişme kaydetmiştir. Buralarda okutulan bütün kitapların dili Arapça olduğu için bir "âlet" ilmi

1 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmalı Tarihi*, 4.b., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1983, II, 284-288; el-Mutrân Yûsuf ed-Dibs, *Târîhu Sûriye ed-dunyevî ve'd-dînî*, neşr: Mârûn Ra'd-Nazîr 'Abûd, Dâru Nazîr 'Abûd, byy., ts., VII, 25; Halil İnalcık, *The Ottoman Empire*, Ter: Norman Itzkowıtz-Colin Imber, Weidenfeld and Nicolson, London, 1973, ss. 33-34.

2 İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, Papersense Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 177-181.

olarak ilk okutulan ders Arapça olmuştur.[3] Ayrıca Osmanlı bilim geleneğinde nahiv bilmek farz-ı kifâye derecesinde kabul edilmiş[4] ve şer'î ilimlerle uğraşanların lügat, nahiv, beyan ve edebiyat bilgisine sahip olmasının bir zorunluluk olduğu belirtilmiştir.[5] Böylece medreselerde Arapça gramer öğretimi büyük bir ilgiye mazhar olmuş, bu çerçevede dilin yapısı, kelimeleri, lafızların manaya delâleti, dil ile varlık arasındaki ilişki vb. meseleler üzerinde durulmuştur. Gerek gramer gerekse mantık, usûl vb. alanlarda, kelimeler tek tek tahlil edilmiş ve bunların cümlenin hatta metnin yorumunda yaptığı değişiklikler ayrıntılarıyla incelenmiştir.[6] Osmanlı medreseleri dünyanın hiçbir medeniyetinde görülmediği kadar dilbilim eğitiminin yapıldığı müesseseler olup; Osmanlı döneminden günümüze sadece dilbilimi ve dil felsefesi alanındaki eserler intikal etmiş olsaydı bile, bu durum döneme mümtaz bir yer kazandırmaya yeterdi.[7] Ne var ki pek çok şerh ve haşiye türü eserde asıl metinde yer almayan özgün ve aydınlatıcı değerlendirmeler bulunmasına rağmen bu eserler "şerh" ve "haşiye" adını taşımaları nedeniyle dikkatlerden kaçmış veya göz dolduramamıştır.[8] Osmanlı döneminde bilimin daha çok şerh, hâşiye, ta'lîk vb. telif türleri arasında sıkışıp kaldığı ve yeni bir şeylerin üretilemediği şeklindeki eleştiriler Osmanlı'daki bilimin karakteristiğini tanımamaktan ileri gelmektedir.[9] *"Mensubu olunan geleneği kavrayıp, fikren ve amelî olarak yeniden üreterek sürdürmeyi mümkün kılacak"* bir nitelik taşıyan[10] Osmanlı ilim geleneğinde müstakil ve yenilikçi telifler yerine muazzam bir şerh ve hâşiye literatürünün oluşması, Osmanlı eğitim sisteminde var olan "ezberlenmesi kolay ve müfredatı doğrudan belirleyen bir metnin otoritesi" ile "eğitim sistemi içerisinde

3 Dursun Hazer, Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, Çorum, 2002, s. 277.

4 Örneğin bk. Taşköprîzâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâti'l-Ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985, I, 138.

5 Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, ts., I, 55 (el-Mukaddime fî Ahvâli'l-Ulûm).

6 Süleyman Hayri Bolay, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, Akçağ, Ankara, 2011, s. 146.

7 Tahsin Görgün, "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir? – Osmanlı Düşüncesi'nin Araştırılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar Üzerine", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 13-14, İstanbul, 2013, s. 39.

8 Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Belagat Ekolleri ve Anadolu Belâğat Çalışmaları", *EAÜİFD*, Sayı: VIII, Erzurum, 1988, s. 120.

9 Şerh ve hâşiye meselesinin İslâm bilim tarihindeki yeri ve önemi konusunda bk. İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013, s. 19 ve devamı.

10 Görgün, *agm.*, s. 37.

önemli bir mevkiye sahip olan ve bazen adı belli bir metinle özdeşleşen hocanın baskın karakterinin doğal bir sonucudur.

Osmanlı'da, XIV. yüzyıla ait (1299-1389) Arap dili çalışmaları, medrese sayısının arttığı sonraki süreçte yapılan çalışmalarla kıyaslandığında oldukça azdır. Osmanlı'da bilimin medreselerde üretildiği vakıası göz önünde bulundurulursa bu durum son derece normaldir. Bu dönemde yapılan Arap dili çalışmalarının daha çok nahiv ve belagat alanlarında temerküz ettiği görülür. Hoca-talebe ilişkisi noktasında Anadolu'nun kendi iç dinamiklerinin yetersiz kaldığı ve bir biçimde Arap coğrafyasının birikiminden yararlanılan bu dönemde[11] nahiv alanında Taceddin İsferâyînî'nin (ö. 684/1285) *Lubbu'l-elbâb*'ı, belagat sahasında ise Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *el-Îzâh* ve *Miftâhu'l-'ulûm* adlı eserlerinin hem doğrudan hem de şerh ve ihtisarları üzerinden etkili olduğu görülmektedir.[12]

Medrese sayısının arttırılıp Molla Fenârî'nin (ö. 834/1430) şeyhülislâm olarak eğitim sisteminin başına getirilmesi ile birlikte dil çalışmalarının nitelik ve niceliğinde bir değişim dikkat çeker. Öyle ki bu dönemde (1389 ve sonrası) dil çalışmaları pedagojik karakteri baskın ve bilinenin anlatımını esas alan önceki dönemden farklı olarak, çağdaş dil âlimlerinin üretimlerini dikkate alarak kendi katkısını yapmaya başlayan bir karaktere bürünmeye başlamıştır.[13] Hüsameddin Tokâdî (ö. 860/1456), Muhyiddin Kâfiyeci (ö. 879/1474), Hacı Baba Tosyevî (ö. 871/1476), Molla Lütfî (ö. 900/1494) ve Yusuf Kirmastî (ö. 906/1500) gibi isimler bu dönemde Arap dili çalışmalarına katkı yapan âlimlerden bazılarıdır.

Anadolu coğrafyasındaki ilmî faaliyetlerin kendi iç dinamiklerinin güçlendiği bu dönemde -önceki dönemin aksine- sarf alanındaki çalışmalar artmış, özellikle de *el-Maksûd* ile Ahmed b. Ali b. Mes'ûd'un (ö. VIII/XIV. yy. başları) *el-Merâh* ve İzzeddin ez-Zencânî'nin (ö. 660/1262) *el-İzzî fi't-tasrîf* isimli eserleri önemli bir etki alanı oluşturmuştur. Nahiv sahasında el-Mutarrizî'nin (ö. 610/1213 *el-Misbâh*'ı, Abdulkahir el-Curcânî'nin (ö. 471/1078) *el-Avâmilu'l-mie*'si ve İbnu'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) *el-Kâfiye*'si hem doğru-

11 Şükran Fazlıoğlu, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, Kitabevi, İstanbul, 2012, ss. 14-15

12 Mehmet Yavuz, *Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar Arapça Gramer (Sarf ve Nahiv)'e Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Âlimleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1991, ss. 90-111; M. Sami Benli, *Başlangıçtan Fatih Devri Sonuna Kadar Belâgata Dair Eser Veren Osmanlı Âlimleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1991.

13 Şükran Fazlıoğlu, *age.*, ss. 14-15.

dan hem de şerh, ihtisâr ve hâşiyeleri ile mütedâvil eserler listesinde yer alır.[14] Belâgat sahasında bu dönemde el-Kazvînî'nin (ö. 739/1338), es-Sekkâkî'nin (ö. 626/1229) *Miftâhu'l-'ulûm*'u üzerine yaptığı *Telhîsu'l-Miftâh* adlı ihtisâr çalışması etkisini iyiden iyiye artırmıştır. Bu eser üzerine yazılan şerhlerden yine Kazvînî'nin *el-Îzâh* isimli eseri ile Seyyid Şerif'in (ö. 816/1413) *el-Misbâh*'ı ve Taftâzânî'nin (ö. 792/1390) *el-Mutavvel*'i (*Telhîsu'l-Miftâh* şerhi) dönemin âlimleri tarafından en çok ilgi gören ve üzerlerine en fazla çalışma yapılan eserler olarak dikkat çekmektedir.[15]

XVI. yüzyıla gelindiğinde Arap dili alanında Türk âlimler tarafından yürütülen çalışmaların önceki dönemde olduğu gibi medrese eksenli geliştiği anlaşılmaktadır. Bu yüzyılda medreselerde hangi Arapça derslerin ve kitapların okutulduğunu Taşköprîzâde'nin *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*'de yer verdiği otobiyografisinden öğrenmekteyiz. Burada zikredilen bilgiye göre müellif öğrencilik döneminin çeşitli evrelerinde sarftan *el-Maksûd*, *el-İzzî* ve *Merâhu'l-ervâh* adlı eserleri, nahivden de el-*Avâmilu'l-mie*, *el-Misbâh* (el-Mutarrizî'nin) ve *el-Kâfiye*'yi baştan sona okuduğunu belirtmiştir. Ayrıca *el-Kâfiye*'nin yine İbnu'l-Hâcib (ö. 646/1249) tarafından manzum hale getirilmiş versiyonu olan *el-Vâfiye*'sini, sarftan Necmuddin Ömer b. el-Herevî'nin *el-Hârûniye*'sini, nahivden de İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *el-Elfiye*'sini okuduğunu ve *el-Misbâh*'a Taceddin el-İsferâyinî tarafından yazılan *ed-Dav*' adlı şerhi yazıp tashih ettiğini söylemiştir. Ayrıca belagattan Seyyid Şerif'in *Şerhu'l-Miftâh*'ını okuduğundan, *Miftâhu'l-'ulûm*'u, *el-Mutavvel*'i ve *el-Misbâh*'ı (Seyyid Şerif'in) da okuttuğundan bahsetmektedir.[16]

Bu yüzyılda Arap dili alanında yürütülen çalışmaların ve telif edilen eserlerin önceki dönemlerde olduğu gibi sarf, nahiv ve belagat alanlarında kümelendiği görülür. Öte yandan sarf ve lügat sahasındaki çalışmaların önceki dönemlere nazaran daha fazla ilgi toplamaya başladığı söylenebilir. Bu nedenle bu yüzyıldaki çalışmalara sarf, nahiv, belagat ve diğer çalışmalar şeklinde değinmek uygun olacaktır.

1.1 Sarf Alanında Yazılan Eserler

XVI. yüzyılda Türk âlimler tarafından sarf alanında yapılan çalışmalarda ni-

14 Bk. Şükran Fazlıoğlu, *age.*, ss. 21-36. Ömer İshakoğlu, *Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagata Yaptığı Katkılar*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2004, s. 31-38.

15 İbrahim Şaban, "Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Dair Eserleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, sayı: XVII, İstanbul, 2011, ss. 110-113.

16 Taşköprîzâde, *eş-Şekâik*, ss. 326-329.

celik itibariyle bir yükseliş göze çarpmaktadır. Bunların belli başlılıarı aşağıda liste halinde verilmiştir:

Türk âlimler tarafından *Mîzânu't-tasrîf*, *Kifâyetü'l-mübtedî* ve *et-Tevâbi' fi's-sarf* gibi müstakil eserlerin yazılması önemli bir gelişme olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte yine şerh ve haşiyenin bu dönemde önemli bir telif tarzı olmaya devam ettiği görülmektedir. Bu çerçevede, âlimlerin üzerinde çalışma yaptığı temel eserler önceki dönemlerde de ilgi odağı olan *el-Maksûd*, *el-İzzî*, *Merâhu'l-ervâh* ve *eş-Şâfiye* ile bu dönemde parlamaya başlayan ve Anadolu'daki sarf öğretiminin vazgeçilmezleri olacak olan *el-Emsiletu'l-muhtelife* ve *Binâu'l-ef'âl* adlı eserlerdir. Tüm bu eserlerin ortak özelliği medrese müfredatında yer alıyor olmalarıdır.

Bu dönemde dikkat çeken bir diğer durum anlaşılması nispeten daha zor bazı eserlerin Türkçeye tercüme edilmiş olmasıdır. Bu, önceki dönemlerde görülmeyen yeni bir durumdur. Buradan hareketle XVI. Yüzyılda Arapça öğretiminde kullanılan bazı kitapların anlaşılabilirliği noktasındaki problemin şerh ve mu'rib düzeyini aşıp tercümeye ihtiyaç duyulacak noktaya ulaştığı anlaşılmaktadır. Bu durumun o yüzyılda medreselerdeki eğitim sisteminin işleyişi hususunda bazı gevşekliklerin ortaya çıktığı yönündeki tespitlerle[17] ne ölçüde bağlantılı olduğu araştırılması gereken bir konudur.

1.2 Nahiv Alanında Yazılan Eserler

Nahiv sahasında, önceki dönemde olduğu gibi *el-Avâmilü'l-mie*, *el-Misbâh* ve *el-Kâfiye* merkezî konumunu sürdürmüştür. Bu eserler şerh ve muhtasarları ile birlikte dönemin nahiv alanındaki mütedavil eserleri olmuştur. Türk âlimler tarafından bu eserlerin üzerlerine şerh ve hâşiyeler yazılmış, ibarelerin okunup anlaşılabilme durumunu kolaylaştırmak için "mu'rib" türü eserler telif edilmiş ve diğer bazıları da Türkçeye tercüme edilmiştir. Ayrıca bu alanda Kemalpaşazâde'nin *Esrâru'n-nahv* adlı eseri ile Birgivî'nin *el-Avâmil* ve *İzhâru'l-Esrâr* isimli eserleri gibi müstakil teliflerin yapılması önemlidir. Özellikle, daha sonra medrese müfredatına dâhil edilerek etkilerini günümüze kadar sürdürecek olan son iki eserin, XVI. asır Osmanlı'sının Anadolu'daki Arap dili öğretimine önemli bir katkısı olduğu söylenebilir.

1.3 Belagat Alanında Yazılan Eserler

Belki de belagat Arap dil bilimleri içerisinde bu dönemin en çok rağbet gören alanıdır. Önceki dönemde Taftâzânî ve Seyyid Şerif'in Türk âlimler üzerinde var olan eşit düzeydeki etkisi bu dönemde Seyyid Şerif lehine de-

17 Hazer, agm., s. 278-279

ğişmiş, onun *el-Miftâh* üzerine yazdığı *el-Misbâh* adlı şerh dönemin Arap dili çalışmalarına damgasını vurmuştur.

Bu dönemin öne çıkan belağat eserleri incelenecek olursa Adududdîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Fevâidu'l-ğıyâsiyye* adlı eserine Taşköprîzâde'nin yaptığı şerh dışındaki bütün çalışmalar es-Sekkâkî'nin *Miftâhu'l-'ulûm*'u ile irtibatlı olup bunların da neredeyse tamamına yakını Seyyid Şerif'in *el-Misbâh*'ı üzerine yapılan haşiye, ta'lîka, ihtisar vb. türden çalışmalardır. Buna göre *Miftâhu'l-'ulûm*'un önceki dönemlerdeki merkezî konumunu, *el-Misbâh* üzerinden devam ettirdiği, Seyyid Şerif'in Osmanlı ilmiyesi içerisindeki otoritesini bu dönemde belagat sahasında perçinlediği anlaşılmaktadır.

1.4. Arap Dilinin Diğer Alanlarında Yazılan Eserler

XVI. yüzyıl Arap dili çalışmaları sadece sarf, nahiv ve belagat sahaları ile sınırlı kalmamış lügat ilmi başta olmak üzere, vaz', edebiyat vb. alanlarda da eserler telif edilmiştir. Bu dönemde ta'rîb ve ezdâd konusunda yazılan risâlelerin yanı sıra, garib lafızlarla ilgili de bir lügat yazma girişimi olmuştur. Ayrıca Karahisârî'nin *Ahterî*'si, Abdullah Kestelî'nin *Mirkâtu'l-luğa*'sı ve el-Cevherî'nin *es-Sıhâh* isimli ünlü eserinin Türkçeye çevirisi olan *Lüğat-ı Vankulu* Arapça-Türkçe sözlükçülüğün ilk eserleri arasında yerlerini alan önemli çalışmalardır. Öte yandan bu dönemde dildeki hatalı kullanımlara yönelik biri Kemalpaşazâde (*et-Tenbîh alâ ğalati'l-câhil ve'n-nebîh*) diğeri de Hısım Ali Çelebi (*Hayru'l-kelâm*) tarafından olmak üzere iki ayrı galat sözlüğünün yazılması da ilginç bir noktadır.

2. Hısım Ali Çelebi, Hayatı ve Eserleri

Alanyalı Kadı Uzun Bâlî Efendi'nin oğlu olan Ali Çelebi 934/1528 yılında doğmuştur. Ahizâde soyundan geldiği için "hısım", aşırı sessizliği ve yumuşak başlılığı nedeniyle de "minik" lakapları ile tanınmaktadır. Babası gibi kendini ilim alanında yetiştiren Ali Çelebi farklı medreselerde müderrislik görevinde bulunmuş 1570 yılında İstanbul Haseki Medresesi'nde müderris olarak göreve başlamıştır. Ardından Manisa müftülüğü, 1583 yılında da Maraş kadılığı görevine getirilmiştir. 1584 yılında Maraş'ta vefat etmiş ve Alâuddevle Camii avlusuna defnedilmiştir.[18]

18 'Atâî, *age.*, I/279; İsmail Paşa, *age.*, I/749; Bursalı Mehmed Tahir, *age.*, III/11; Ömer Ferrûh, *Me'âlimu'l-edebi'l-'arabî fi'l-'asri'l-hadîs*, Dâru'l-'ilm li'l-melâyîn, Beyrut, tsz., I/514; Abdülkadir Özcan, "Hısım Ali Çelebi" *DİA*, II/385; A. Cüneyt Eren-M. Vecih Uzunoğlu, "Hısım Ali Çelebî'nin Ebu's-Su'ûd'a Ait Bedî'iyye Şerhi, *DÜİFD*, 2012/2, Sayı 36, s. 277.

Hısım Ali Çelebi'nin en önemli ve kendisine ilim dünyasında şöhret kazandıran çalışması biyografi alanında olup Taşköprîzâde'nin (ö. 968/1561) *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye* adlı eserine zeyl olarak kaleme aldığı *el-Ikdu'l-manzûm fî zikri efadıli'r-Rûm* adlı eserdir. Bu eserde kendi döneminde yaşayan seksen bir âlimin hayat hikâyeleri ve eserlerine yer vermektedir. İlk olarak h. 1310 yılında İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtu'l-a'yân* adlı eseriyle birlikte basılan eser 1934'te O. Rescher tarafından Almanca'ya çevrilerek Stuttgart'ta, 1979 yılında ise *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye*'nin son kısmına eklenerek Beyrut'ta basılmıştır.[19] Müellifin bunun dışında çalışmamızın da konusunu teşkil eden sözlük alanında kaleme aldığı *Hayru'l-kelâm fi't-tekassî 'an Ağlâti'l-'avâm* adlı bir eseri bulunmaktadır. Bu eser Arapça kelimelerin halk arasındaki yanlış kullanımına işaret eden ve bunların düzeltilmesini amaçlayan bir galat sözlüğüdür. Hâtim Salih ed-Dâmin tarafından tahkik edilen eser ilk olarak 1981 yılında Bağdat'ta, ardından da 1985 yılında Beyrut'ta neşredilmiştir.

Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *Tağyîru'l-Miftâh* adlı şerhine yazdığı *İfâdatu'l-fettâh* adlı haşiye[20] Ali Çelebi'nin belagat ilmiyle de meşgul olduğunu göstermektedir. Bunun dışında müellifin fıkha dair eserlerinin de olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Ömer b. Mehmed eş-Şâmî'nin *Nisabu'l-ihtisâb* isimli fetva mecmuasını tercümesi ve Merğınânî'nin *el-Hidâye* adlı eserine yaptığı haşiye dikkat çeken iki eserdir. Son olarak her ne kadar yazma nüshaları bulunamasa da biyografi kitaplarında zikredildiğine göre tarih alanında da *Nâdiratu'z-zemen fî târîhi'l-Yemen* adlı bir eser kaleme almıştır.[21]

3. *Hayru'l-Kelâm fi't-Tekassî 'an 'Ağlâti'l-'Avâm*

Hısım Ali Çelebi'nin h. 978 yılının Rebîülevvel ayında tamamladığını ifade ettiği[22] bu eser uzun süreç içerisinde Arap Dili'nin muhafaza edilmesine yönelik kaleme alınan eserlerden sadece biridir. Anadolu topraklarında Kemalpaşazâde tarafından başlatılan bir geleneğin devamı niteliğindedir. XVI. Yüzyılda kaleme alınması yönüyle çalışmamıza konu olmuştur. Ancak kanaatimizce Kemalpaşazâde ve sonrasında Ali Çelebi gibi isimlerin kaleme aldıkları bu eserlerin kendilerine ayrı bir değer kazandıran özel-

19 Özcan, agmd, , II/385.

20 Kâtip Çelebi, *age.*, II/1766; İsmail Paşa, *age*, I/749.

21 Özcan, agmd, , II/385.

22 Ali b. Bâlî, *age*, s. 62.

liklerinden biri de Türk asıllı birinin Arapçayı koruma gayesi ile bir eser ortaya koyma niyeti ve azmidir. Zira Osmanlı uleması ve hatta idarecileri sonraki dönemlerde özellikle de XIX. Yüzyıldan itibaren Arap Dili ve Edebiyatı Tarihi alanında kaleme alınan eserlerde birçok iftira ve haksız ithamla karşı karşıya kalmıştır. Bu ithamlar kimi zaman Osmanlı idaresinin, Arap dilini ilga edip yerine Türkçeyi kaim kılmak istemesi gibi bir iddiaya dahi dönüşebilmiştir.[23] Bu sebeple o dönemlerde samimi niyetlerle yapılmış bu tarz eserlerden her birinin bu tarz iddialara bilimsel bir cevap niteliğinde olduğu kanaatindeyiz. Şimdi bu eserin kaynakları, yöntemi ve içeriğiyle ilgili kısa tanıtıcı bilgiler verilecektir.

3.1. Eserin Kaynakları

Hısım Ali Çelebi *Hayru'l-kelâm* adlı eserini kaleme alırken birçok eserden istifade etmiştir. Bunlardan bazılarının başucu kaynağı niteliğinde olduğu görülmektedir. Bunlardan altı tanesi Hısım Ali Çelebi'den önce galâtata dair yazılan eserlerdendir. Bunların başında da Ebû Muhammed Kâsım b. Alî b. Muhammed el-Harîrî (ö. 516/1122)'nin *Durretu'l-ğavâs* adlı eseri gelmektedir. Hısım Ali Çelebi birçok kelimeyi bu eserden nakletmiş hatta bu nakillerin çoğunda kendisi bir söz ilave etmeyi dahi gerekli görmemiştir. Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Takvîmu'l-lisân,* Ebû Mansûr el-Cevâlikî'nin (ö. 540/1145) *et-Tekmile*, İbn Mekkî es-Sıkıllî'nin (ö. 501/1108) *Teskîfu'l-lisân*; Ebu's-Safâ Salâhuddîn Halil es-Safedî'nin (ö. 764/1363) *Tashîhu't-tashîf ve tahrîru't-tahrîf* adlı eserleri de müellifin sürekli başvurduğu kaynaklar arasındadır. Galatlarla ilgili yazılan ve müellifin çokça başvurduğu kaynaklardan biri de yine kendisi gibi XVI. yüzyılda yaşamış önemli bir isim olan Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) *et-Tenbîh 'alâ ğalati'l-câhil* isimli eseridir. Müellif Kemalpaşazâde'den elliden fazla nakil yapılmasına rağmen bunu eserinde zikretmemiştir. Şu da var ki alıntı yaptığı yerlerde "**بَعْضُ الأَفَاضِل**"[24] ya da "**بَعْضُ الفُضَلاء**"[25] şeklinle Kemalpaşazâde'ye işaret etmiştir.

Galat kullanımlar üzerine yazılmış eserlerden Hısım Ali Çelebi'nin en sık başvurduğu kaynaklar arasında Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *es-Sıhâh*, Fîrûzâbâdî'nin (ö. 817/1415) *el-Kâmûsu'l-muhît*, Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî'nin (ö. 666/1268'den sonra) *Muhtâru's-Sıhâh* adlı sözlükleri yer almaktadır. Ayrıca İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtu'l-a'yân*'ı özel-

23 Muhammet Tasa, *İbnu's-Semmân ve Şiirleri*, 1.b., Adal Ofset, Konya, 2007, s. 21.

24 Ali b. Bâlî, *age.*, s. 54.

25 Ali b. Bâlî, *age*, s. 56.

likle şahıs isimlerinin yazılışı ya da söylenişi ile ilgili hatalarda başvurulan en önemli kaynak olarak dikkat çekmektedir.

Buraya kadar sayılanlar Hısım Ali Çelebi'nin *Hayru'l-kelâm* adlı eserinde en sık başvurulan eserler olma özelliğini taşımaktadır. Ama bunun dışında daha pek çok önemli eserden istifade ettiği görülmektedir. Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *Esâsu'l-belâğa* ve *el-Keşşâf*, Ebû Muhammed el-Kureşî'nin (ö. 775/1373), *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*, Hasan Çelebi'nin (ö. 891/1486) *Haşiye 'ala't-Telvîh*, İbnu'l-Verdî'nin (ö. 749/1349) *Harîde-tu'l-'acâib*, Seyyid Muhammed b. Seyyid Hasen b. Ali'nin (ö. 860/1455) *er-Râmûz fî'l-luğa*, İbn Hişâm en-Nahvî'nin (ö. 761/1360) *Şerhu kasîdeti bâ-net Su'âd*, Muhammed b. Ebubekir ed-Demâmînî'nin (ö. 827/1424) *Şerhu Muğni'l-lebîb,* Ebûbekr ez-Zubeydî'nin (ö. 379/989) *Mâ telhanu fîhi'l-'âm-me,* el-Mutarrizî'nin (ö. 610/1213) *el-Muğrib fî tertîbi'l-mu'rib*, İbn Cinnî'nin (ö. 392/1002) *el-Munsif fî şerhi Tasrîfi'l-Mâzinî* adlı eserleri bunlardan ba-zılarıdır.

Eserde yoğun kaynak kullanımından kaynaklanan bazı hatalar da dikkat çekmektedir. Örneğin eserdeki nakillerde kimi zaman hazifler, takdim ve tehirler yapılmıştır. Bu da bazı ibarelerde kopukluğa neden olmuştur. Bunun dışında kimi yerlerde kaynaklarda yaptığı kimi alıntılarda yanlış-lar yapılmıştır. Yine kaynak kullanımıyla ilgili değinilmesi gereken husus-lardan biri de müellifin her bir kelime de yararlandığı bütün kaynakları gözden geçirmemesidir. Müellifin Safedî'den alıntı yaptığı bir yer incelecek olursa, Safedî'nin bu bilgileri daha önce kaleme alınan el-Harîrî'nin *Durre-tu'l-ğavâs*, el-Cevâlikî'nin *et-Tekmile*, İbnu'l-Cevzî'nin *Takvîmu'l-lisân* gibi eserlerinden naklettiği görülecektir. [26] Dolayısıyla müellifin kimi yerlerde asıl kaynaklar yerine sonraki dönem kaynaklarına başvurduğu ortaya çık-maktadır.

3.2. Eserde İzlenen Yöntem

Hısım Ali Çelebi hicri 978 yılının Rebiulevvel ayında tamamladığını ifade ettiği[27] eserinde halk arasında gerek anlam gerek de okunuş olarak yanlış kullanılan toplamda 223 kelimeyi alfabetik olarak sıralayıp ele almıştır. Bu kelimelerin doğru okunuş ve kullanımlarını kendisinden önce bu alanda yazılan eserlerden de istifade ederek ortaya koymaya gayret etmiştir. Müel-lifin eserde genel olarak şu yöntemi izlediği söylenebilir:

26 Ali b. Bâlî, *age*, s. 8.

27 Ali b. Bâlî, *age*, s. 62.

- Her harf için bir bâb tahsis edilen eserde sıralama için kelimenin kök harfleri değil türemiş hâliyle ilk harfleri esas alınmıştır. Bunun yanı sıra her bâb içerisinde kelimeler belli bir konu veya daha başka bir kıstas çerçevesinde tertip edilmemiştir. Örneğin "أ" maddesinde incelenen "انضاف" ve "انفسد" gibi kelimeler kök harfleri esas alınarak değil çekimlendikleri bâb gereği başlarında yer alan "ا" harfi sebebiyle bu başlıkta yer almışlardır.

- Maddelerle ilgili açıklamalarda bulunurken kullandığı sözleri ve görüşleri sahiplerine nispet ederek zikretmiştir. Ancak bu görüşlere her zaman katılmamış farklı düşündüğü kimi yerlerde gerekli gördüğü açıklamaları ilave etmiştir. Mesela, el-Harîrî makas anlamına gelen "مِقْرَاض" ve "مِقَصّ" kelimelerinin iki parçadan meydana gelmeleri sebebiyle müsennâ olarak kullanılmaları gerektiğini ve doğru kullanımın "مِقْرَاضَان" ve "مِقَصَّان" olduğunu zikretmiştir. Ancak Hısım Ali Çelebi bu görüşe katılmayarak her ne kadar bunların iki parçadan meydana gelse de sonuç olarak tek bir aleti ifade ettiğini söylemiştir.[28]

- Eserde ayet ve hadislerin hiç istişhâd edilmediği bunun yanı sıra sadece 6 yerde şiirle iştişhâd yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla müellifin şahit getirerek görüşlerini ispat etmek yerine aynı alanda kaleme alınan eserleri referans göstermeyi tercih ettiği görülmektedir.

- İncelemekte olduğu pek çok kelimeyi galatâta dair eski kaynaklardan nakletmektedir. Kimi zaman bu nakille yetinmiş kimi zaman ise kendi de ilavelerde bulunmuştur. Örneğin eserde yer alan ilk kelime olan "ابن" kelimesi incelenirken "قال الحريري في درة الغواص" (el-Harîrî *Durretu'l-ğavâs'*ta şöyle dedi) şeklinde söze girilmiş ve *Durretu'l-ğavâs'*tan konuyla ilgili bilgiler aktarılmıştır.[29] Ardından müellif "أقول" (Ben de diyorum ki) diyerek söze girmiş ve yaşadığı dönemde de "ابن" kelimesinin kullanımına dair çirkin bir lahnin yaygınlık kazanarak halkın hatta havâssın bile şahıs isimlerinde "ابن" kelimesinden önceki ismi sakin, "ابن" kelimesinden "ا" harfini atarak "ب" harfini de kesralı ("bin" şeklinde) okuduklarına dikkat çekmiştir.[30]

- Ali Çelebi herhangi bir galâta işaret ederken eserinde "وَمِنْ أَوْهَامِهِم" (hatalarından biri de...), "ومن اختراعاتهم الفاسدة" (fasit icatlarından biri de...), "ومِنْ أغْلاطِهم" (galatlarından biri de...), "ومِنْ أغْلاطِهم الفَاضِحَة" (utanç verici galatlarından biri de...), "وَمِمَّا يُوهِمُونَ فِي لَفْظِ" (yanıldıkları hususlardan biri

28 Ali b. Bâlî, *age*, s. 50.

29 Ali b. Bâlî, *age*, s. 15.

30 Ali b. Bâlî, *age*, s. 16.

de), “وَالْعَامَّةُ تَقُول” (halk şöyle der) ve “وَالنَّاسُ مُضْطَرِبُونَ فِي لَفْظِ” (insanlar şu lafzı da karıştırmaktadır) gibi ifadeler kullanmaktadır.

3.3. Eserdeki Galat Kelimelerden Hareketle O Dönem Yapılan Dil Hataları ve Nedenleri

Galâtât alanında yazılan eserler incelendiğinde genel olarak beş hususun kelimenin galat olarak nitelendirilmesi sonucunu doğurduğunu söyleyebiliriz. Bazı seslerin kelimelerde bir arada bulunmasıyla kelimenin yapısında ve seslerinde değişiklikler meydana gelebilir. Kelimeyi oluşturan seslerin sıfat ve mahreçlerindeki yakınlık, harflerin yerlerinin değiştirilmesi ya da birbirlerinin yerine kullanılmasına neden olabilmektedir. Teklik-çokluk yahut müzekkerlik-müenneslik gibi hususlarda yapılan kıyaslama hataları da kelimenin yapısını bozabilmektedir. Yine vurgu hatası denilen bir durum vardır ki bu da kelimenin bazı hecelerinin diğerinden ayırt edilecek şekilde, uzatma olmadığı halde uzatılarak veya bir hecenin diğerlerinden daha yüksek sesle söylenmesi şeklinde tezahür eder. Son olarak iki sakin harfin yan yana gelmesinden kaçınmak adına kelimenin yapısında galat olarak nitelenen bir değişme olabilmektedir. [31] Şimdi Hısım Ali Çelebi’nin eserinde bu sayılan nedenler sonucunda ortaya çıkan galat kullanımlar ve bunların nedenleri detaya girilmeden birkaç örnek verilmek suretiyle incelenecektir.

3.3.1. Hareke Hataları

Eserde belki de en çok karşılaşılan hata türü bazı kelimelerin harekelerinin doğru talaffuz edilmeyişi ya da yazılmayışıdır. Örneğin meşhur bir isim olan “بلقيس” kelimesi “ب” harfi fethalı olarak (Belkıs) söylenmekte ve yazılmaktadır. Ancak doğrusu “ب” harfinin kesralı olmasıdır. Aynı şekilde “بِلّور” kelimesi (billur) telaffuz edilmekte yani “ب” harfi kesralı söylenmekte ve yazılmaktadır. Ancak doğrusu “تَنُّور (tennur) gibi söylenmesi yani “ب” harfinin fethalı olmasıdır.[32]

Hısım Ali Çelebi’nin dikkat çektiği galatlardan biri de günümüzde dilimize “Buhtunnasr” olarak yerleşen Yeni Bâbil Krallığı’nın kurucusu olan kişinin isminin telaffuzu ve yazımı ile ilgilidir. Nitekim müellif bu kişinin asıl isminin “بُخْتُ نَصَّر” (Buhtu Nassar) olduğunu ifade etmektedir.[33]

31 Ayrıntılı bilgi için bkz: Sarıkaya, *age*, s. 253.
32 Ali b. Bâlî, *age*, s. 24.
33 Ali b. Bâlî, *age*, s. 24.

3.3.2. Harf Hataları

Okunuş ve yazılış da kolaylık olması bakımından halk arasında sıkça yapılan hatalardan biri bazı harflerde değişikliğe gidilmesi ya da harf ilavesi ve hazfi şeklinde tezahür etmektedir. "تَوَضُّؤ", "تَبَرُّؤ" ve "تَبَاطُؤ" gibi "تَفَاعُل" ve "تَفَعُّل" bâbından gelen kelimelerinin sonundaki hemze "ي" harfine kalbedilerek "تَوَضِّي", "تَبَرِّي" ve تَبَاطِي" şeklinde telaffuz edilmekte ve yazılmaktadır.[34] Kimi eserlere bakıldığında "رحمن" kelimesi de her yerde "ا" harfi olmaksızın yazılmaktadır. Oysa izâfet durumunda "يا رحمان الدنيا والآخرة " ibaresinde olduğu gibi "ا" harfi yazılmalıdır.[35]

3.3.3. Arapça Kalıplara Aykırı Kelimeler

Bazı kelimeler sarf kurallarına aykırı kullanılmaktadır. Mesela halk arasında kölenin kaçması anlamında "إبَاقَة" mastarı tercih edilmektedir. Oysa bu anlamı ifade eden fiil üç harfli olan "أبَقَ"dır. Bu fiilin mastarı "أَبْق" ya da "إبَاق" şeklinde olmalıdır. Benzer bir kullanım kabul etmemek, reddetmek anlamlarına gelen "أَبَى" fiilinin mastarı için de söz konusudur. Zira bu fiilin mastarı "إبَاء" şeklinde olması gerekirken galat bir kullanım olarak "إيبَاء" yaygınlık kazanmıştır.[36] Aynı şekilde sıfat-ı müşebbehe olan bazı kelimelerin kalıplarında da hata yapıldığını görmek mümkündür. Bu durum için "خَجِيل" ve "خَشِين" gibi kelimeler zikredilebilir. Çünkü bunların doğru kullanımında "ي" harfinin hazfedilmesi gerekmektedir.[37]

3.3.4. Tamlamanın Bozulması

Galat kullanımlardan biri de aslı herhangi bir tamlama olan ifadenin zamanla bozularak tek kelimeymiş gibi kullanılmaya başlanması şeklinde tezahür etmiştir. Bu duruma "مُغَيْلان" (Mugaylan ağacı) iadesini örnek olarak göstermek mümkündür. Zira bu ifadenin aslı bir isim tamlaması olup "أمُّ غَيْلان" şeklindedir. Günümüzde de bu ağaca "mugaylan denmesi" kimi galatların dile tamamen yerleştiğini ve kaleme alınan bu tür galatât çalışmalarına rağmen asıl halleriyle kullanılmadıklarını göstermektedir.

3.3.5. Uydurma ve Ammice Kelimeler

Halk arasında "الأَنَانِية" (bencillik, ego, kibir anlamında) kelimesinin kulla-

34 Ali b. Bâlî, *age*, s. 25.

35 Ali b. Bâlî, *age*, s. 31.

36 Ali b. Bâlî, *age*, s. 21.

37 Ali b. Bâlî, *age*, s. 30.

nıldığı ancak bunun fasih Arap dilinde böyle bir kullanımın yer almadığı bilgisine rastlamaktayız.[38]

Halk arasında yaygın olarak görülen hatalardan biri de “سَيِّدتي” yerine “سِتِّي” ifadesinin kullanılmasıdır.[39] Nitekim günümüzde dahi bu kullanımın devam ettiğine şahit olmaktayız. Zira Şam’da bulunan Hz. Zeynep türbesine “Sitti Zeynep Türbesi” denmektedir.

3.3.6. Tahrif edilmiş kelimeler

Bu galata örnek olarak Yusuf (as)’ın kardeşi Bünyamin (as)’a halk arasında “ اِبن يَامِين” denmesini göstermek mümkündür. Oysaki doğrusu “إسرافيل” gibi “بِنْيَامِين” şeklinde okunması ve yazılmasıdır.[40]

3.3.7. Anlam Kayması

Eserde sık rastlanan hatalardan biri de bazı kelimelerde anlam kaymalarının olması ve ihtiva ettikleri anlama uygun olmayan bir biçimde kullanılmalarıdır. Halk arasında ayakta duran kişiden oturması istenirken ona “اجْلِس” denmektedir. Oysa “اُقْعُد” kelimesinin kullanılması gerekmektedir. Zira “جُلُوس” kişinin uzandığı yerden doğrulmasını ifade ederken “قُعُود” ayakta olan birinin oturur vaziyete gelmesini ifade etmektedir.[41]

Müellif “الإذْعَان” kelimesinin de yanlış anlamda kullanıldığına dikkat çekerek şu ifadeleri zikreder: Halk “الإذعان” kelimesini “فَهْم” yani anlamak anlamında kullanır. Oysa kelimenin asıl manası boyun eğmek ve itaat etmektir.[42] Yine “ثَيِّب” kelimesi kocasının boşadığı kadın için kullanılmaktadır. Ancak erkek için de kullanılabilen bir kelimedir. [43]Halk arasında çok yanlış kullanılan kelimelerden biri de “لَبَن” dir. Zira bu kelime koyun ve keçi gibi hayvanların sütünü ifade ederken, insanlar bunu kadının sütünü anlatmak için de kullanabilmektedir. Oysa kadın sütü için “لِبان” kelimesi kullanılmalıdır.[44]

Sonuç

Osmanlı’da XVI. yüzyılda Arap dili alanında Türk âlimler tarafından yürütülen çalışmaların önceki dönemde olduğu gibi medrese müfredatı ekse-

38 Ali b. Bâlî, *age*, s. 21.
39 Ali b. Bâlî, *age*, s. 35.
40 Ali b. Bâlî, *age*, s. 25.
41 Ali b. Bâlî, *age*, s. 17.
42 Ali b. Bâlî, *age*, s. 22.
43 Ali b. Bâlî, *age*, s. 27.
44 Ali b. Bâlî, *age*, s. 48.

ninde gelişme kaydettiği ve özellikle sarf, nahiv ve belagat alanlarında varlığını devam ettirdiği görülmektedir. Öte yandan sarf ve lügat sahasındaki çalışmaların önceki dönemlere nazaran daha fazla ilgi toplamaya başladığı söylenebilir. Arap dili alanında önemli eserler veren Kemalpaşazâde ve Birgivî gibi âlimlerin yetiştiği bu dönemde müstakil eserler yazılmakla birlikte en önemli telif tarzlarının şerh ve haşiyeler olduğu görülür. Arapça-Türkçe sözlükçülüğün önemli eserlerinin kaleme alındığı bu dönemde bazı ders kitaplarının tercüme edilmesinden hareketle ibarenin öğrenci -hatta belki de öğretici nezdindeki- anlaşılabilirliği probleminin şerh ve mu'rib düzeyini aşıp tercümeye ihtiyaç duyulacak noktaya ulaştığı kanaati ağır basmaktadır. Tüm bu değerlendirmeler mevcut bilgiler muvacehesinde yapılmış olup alandaki zenginliğin henüz istenilen düzeyde gün yüzüne çıkarılmamış olması sebebiyle bu konuda nihai yargıda bulunmak mümkün görünmemektedir.

XVI. yüzyılda dikkat çeken telif hareketlerinden biri de; halk arasında ve ilmi eserlerde fasih Arapça'ya aykırı kullanımlara dikkat çekmeyi ve bunların doğrularını öğretmeyi amaçlayan galâtât sözlükleridir. Bu yüzyılda Anadolu'da bu telif hareketinin ilk temsilcisi olması yönüyle Kemalpaşazâde'yi zikretmek gerekmektedir. Nitekim kendisinden sonra kaleme alınan ve çalışmamızın konusunu da teşkil eden *Hayru'l-kelâm* adlı galât sözlüğünde de elliden fazla kelimenin doğrudan Kemalpaşazâde'nin *et-Tenbîh* adlı eserinden alıntı olduğu dikkat çekmektedir. Bunun yanı sıra *Hayru'l-Kelâm fi't-Tekassî 'an Ağlâti'l-'Avâm* bu asırdaki emsallerinden kapsam olarak daha geniş olması yani daha fazla kelimeyi ihtiva etmesi yönüyle ayrı bir öneme sahiptir.

Gerek incelemesi yapılan *Hayru'l-Kelâm fi't-Tekassî 'an Ağlâti'l-'Avâm* adlı eserde gerek de benzer tarzda yazılan diğer eserlerde yanlış kullanımlarına dikkat çekilen çok sayıda ifadenin günümüzde de hala bu şekilde kullanıldığı ve dile yerleştiği dikkat çekmektedir. Bu da akıllara "Galat-ı meşhur, lugat-ı fasihten evlâdır" atasözünü getirmektedir.

Hayru'l-Kelâm içerik, kaynak, kullanımı ve yöntem bakımından farklı yönlerden tenkide tabi tutulabilir ya da özgün yönleri söylenebilir. Ancak Osmanlı Devleti'nin 1516 tarihli Mercidabık savaşı ile Halep, Hama, Humus ve Şam, ardından da Mısır'ı topraklarına dâhil etmesiyle Arap Dili ve Edebiyatı açısından başlayan yeni bir dönemin özellikle XIX. Yüzyıldan itibaren Arap dünyasında yazılmaya başlanan pek çok eserde "çöküş dönemi" olarak isimlendirilmesi ve bu asırda şerh ve haşiye dışında özgün eserler ortaya konulmadığı yönündeki asılsız iddialara bir cevap teşkil etmesi bakımından

özel öneme sahiptir. Arap dilinin Türk asıllı ulema tarafından muhafaza edilmeye çalışılması da o dönemde Arap diline verilen önemi ve bu bağlamda ortaya konan samimi niyeti göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Kaynakça

Akgündüz, Ahmet, "Dede Cöngî", *DİA*, IX, İstanbul, 1994.

Ali b. Bâlî el-Kustantînî, *Hayru'l-kelâm fi't-tekassî 'an ağlâti'l-'avâm*, thk: Hâtim Sâlih ed-Dâmin, 2.b., Muessesetu'r-risâle, Beyrut, 1983.

'Atâî, Nev'îzade, *Şekâik-ı Nu'mâniyye ve Zeylleri Hadâiku'l-Hadâik fî Tekmileti'ş-Şekâik,* neş: Abdülkadir Özcan Çağrı Yayınları, İstanbul, 1989.

Benli, M. Sami, *Başlangıçtan Fatih Devri Sonuna Kadar Belâgata Dair Eser Veren Osmanlı Âlimleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1991

Bolay, Süleyman Hayri, *Osmanlı Düşünce Dünyası*, Akçağ, Ankara, 2011.

Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1975.

Eren, A. Cüneyt – Uzunoğlu, M. Vecih, "Hısım Ali Çelebî'nin Ebu's-Su'ûd'a Ait Bedî'iyye Şerhi, *DÜİFD*, 2012/2, Sayı 36.

Fazlıoğlu, İhsan, *Kayıp Halka İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*, Papersense Yayınları, İstanbul, 2005.

Fazlıoğlu, Şükran, *Dil Bilimlerinin Sınıflandırılması*, Kitabevi, İstanbul, 2012.

Görgün, Tahsin, "Osmanlı Düşüncesi Nasıl Anlaşılabilir? – Osmanlı Düşüncesi'nin Araştırılmasında Karşılaşılan Bazı Zorluklar Üzerine", *Türklük Araştırmaları Dergisi*, Sayı: 13-14, İstanbul, 2013.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah, "Belagat Ekolleri ve Anadolu Belâğat Çalışmaları", *EAÜİFD*, Sayı: VIII, Erzurum, 1988.

Hazer, Dursun, Osmanlı Medreselerinde Arapça Öğretimi ve Okutulan Ders Kitapları, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 1, Çorum, 2002.

İbn Kemalpaşa, Şemsuddin Ahmed b. Süleyman, *Esrâru'n-nahv*, thk. Ahmed Hasen Hâmid, Dâru'l-Fikr, Amman, ts.

İnalcık, Halil, *The Ottoman Empire*, Ter: Norman Itzkowıtz-Colin Imber, Weidenfeld and Nicolson, London, 1973.

İshakoğlu, Ömer, *Türklerin XV-XVI. Asırlarda Arapça Belagata Yaptığı Katkılar*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2004.

İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetu'l-'ârifîn*, Dâru ihyâi't-turâsi'l-arabî, Beyrut, ts.

Kâtib Çelebi, Mustafa b. Abdullah, *Keşfu'z-zunûn an esâmi'l-kutubi ve'l-funûn*, Dâru İhyâi't-Turâs, Beyrut, ts.

Kara, İsmail, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.

Kehhâle, Ömer b. Rıza b. Muhammed Râğıb ed-Dımaşkî, *Mu'cemu'l-muellifîn*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, ts.

el-Mutrân Yûsuf ed-Dibs, *Târîhu Sûriye ed-dunyevî ve'd-dînî*, haz: Mârûn Ra'd-Nazîr 'Abûd, Dâru Nazîr 'Abûd, byy., ts.

Sarıkaya, Muammer, *Kemal Paşa-Zâde'nin Yabancı Kelimelerin Arapçalaştırılması ve Dil Hataları Konusunda İzlediği Yöntem*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İstanbul, 2004.

Şaban, İbrahim, "Osmanlı Âlimlerinin Arap Belagatine Dair Eserleri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası*, sayı: XVII, İstanbul, 2011.

Taşköprîzâde Ahmed b. Mustafa, *Miftâhu's-saâde ve misbâhu's-siyâde fî mevzûâti'l-'ulûm*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1985.

Ömer Ferrûh, *Me'âlimu'l-edebi'l-'arabî fi'l-'asri'l-hadîs*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, Beyrut, ts.

Özcan, Abdülkadir, "Hısım Ali Çelebi" *DİA*, II, İstanbul, 1989.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, *Osmanlı Tarihi*, 4.b., Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1983.

Yavuz, Mehmet, *Kuruluştan Fatih Devri Sonuna Kadar Arapça Gramer (Sarf ve Nahiv)'e Dair Eser Yazan Osmanlı-Türk Âlimleri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1991.

Yüce, Nuri, "Abdullah Kestelî", *DİA*, I, İstanbul, 1988.

ez-Ziriklî, Hayruddin b. Mahmud b. Muhammed ed-Dımaşkî, *el-A'lâm*, Dâru'l-'İlm li'l-Melâyîn, byy., 2002.

Şairin Dünyası

Amina Šiljak Jesenković
Dr., Saraybosna Üniversitesi.

On altıncı yüzyıl Rumeli şairlerini, onların eserlerini ve eserlerinden yansıyan dünyaları anlayıp tanıtmak için değil bir sunum, bir ömür yetmez. Biz burada bazı şiir örnekleri üzerinden ve özetle Rumeli şairlerinin dünyalarının hangi kavramlar üzerinde kurulu olduğunu anlamaya çalışacağız.

Şarkiyatçılar arasında Osmanlı'nın halkları kılıç gücü ile İslâmlaştırdığı, ya da daha iyimser bir bakış açısıyla fethedilen bölgelerde yerel halkın Müslümanlara sunulan menfaatler için İslâmiyeti kabul ettiği iddiaları ortaya atılmıştır.

Tarihinde Boşnaklar hariç her etnik grubu sert bir şekilde eleştirmesinden hareketle, Boşnak kökenli olduğu varsayılan Gelibolulu Mustafa Ali, bir şiirinde stratejik önceliklerini şu şekilde dile getiriyor:

> Mekteb u mescidi ko, adem yap
> Kabe yapmakçadur adem yapmak.
> Taş agaç kaydı ne lazüm şahum
> Yaraşur şehlere alem yapmak.[1]

Mustafa Ali Saray da, devlet adamlarının himayesi altında yaşayıp birçok alanda eser vermiş, sözü geçen veya sözünü geçiren, devlet erkanını ise nazikçe uyaran bir aydındı. Genel kabul, saray şairi olmanın padişahı ve etrafındakileri eleştirmeksizin methetmek anlamına geldiğidir. Modern zamanlarda, demokrasilerde bile en üst bürokratlara, dünyanın ve taht dahil dünyevi her şeyin fani olduğunu hatırlatıp gerçek değerlerin bekaya bağlı

1 Andreas Tietze, *Mustafa Ali's Council for Sultans of 1581*, Edition, Translation, Notes I, Verlag der Österreichen Akademie der Wissenschaften, Wien 1979,, p. 146.

olduğunu vurgulayan bir yazarın akibeti tahmin edilebilir. Ve bu tahminler arasında hükümdarın himayesi altında kalma olasılığı yoktur.

Bazı kaynaklara göre Bosna'nın Visoko kasabasından, bazılarına göre Priştineli (Priştevi), ama her halükarda Rumelili Nasuh Matrakçı[2] da Gelibolulu Mustafa Ali gibi vak'anüvistir. Yeni sultana ithaf ettiği eserini yazmaya başlarken, Süleymannamesi'nin başında, Sultan Süleyman'ın tahta çıkmasını şu mısralarla anlatır:

Bu nevbet-hânede bu oldı âdet
Ki nevbetce selâtîn urur nevbet
Olur her âlemün bir kâm-rânı
Ki ol karnın olur sâhib-kırânı
Cihândan ol gider bir gün yirini
Biri dahi tutar anun yirini
Hakīkat bu cihân bir reh-güzerdür
Giden gitti kalanda gidesüdür (Davut Erkan, str. 2)

Devamında, mensur bir bölümden sonraki mazmunlarda dünyanın döne kliğini anlatıp şehzadeyi tahta oturmaya teşvik eder:

Bu topun ki var böyle şitâbı
Cihânun eksik olmaz inkılâbı
Temâşâ eyle bu çarhun işini
Gözet gerdűn-ı gerdân cünbüşini
İder geh nâ-műrâdı bir műrâd ol
İder geh bir műrâdı nâ-murâd ol
Kürűbun hâka ol devlet-künânı
Gurűb itdi sa'âdet-âfitâbı
(5a) İriş devlet gibi sür'atle tahta
Gubârından safâ vir raht u bahta (Davut Erkan, str. 4)

Akabinde, gücüne ve gençliğine güvenen sultana şöyle nasihatte bulunur:

Nazm

Gırra olma bâğ-ı ömrün olduğına nev-cüvân
Her bahârun rüzgârile olur sonı hazân
Yusűf-ı gül andelîbe nâzını az eylesün
Dâmenini çâk ider âhir Zelîhâ-yı zamân (Davut Erkan, str. 6)

2 H. G. Yürdaydın, *Beyan-i Menazil-i Sefer-i Irakeyn*, s. 1, 25-27.

Matematik bilgini, yazar, şair, silahşor ve minyatürcü, aynı zamanda birçok gazaya çıkmış, yaşamın iyi taraflarından daha çok kötü taraflarını görmüş, nice ölümlere ve şehadetlere şahit olmuş Nasuh *Fetihname-i Karabugdan*'da şöyle söyler:

> Bir müsafir-hanedir alem, bu halk ehl-i sefer
> Çok ikamet kasdın itme bunda, ey dil kıl hazer.

Dünyanın faniliğine şahit olan kimse üstün değerleri dünyevi şeylerde aramaz, başkasına da aratmaz. Makam, mevki, padişahlık bile bu fenaya aittir. Silah zoru ile veya menfaat için herhangi bir düşünce veya yaşam tarzını veya İslâmiyeti kabul eden kimse, ölüm veya avantajlarını kaybetme korkusundan değil padişahı, mahalle muhtarını bile bu şekilde uyarmaz!

Vardar Yenicesi doğumlu, ömrünü İstanbul, Belgrad ve serhat bölgelerde geçiren şair Hayreti (ö. 1534-35) ise, bir gazelinde şunları yazar:

> Azâdelik vilâyetinün pâdişâhıyüz
> Biz hanedan-ı Şah-ı Velayet esiriyüz
> Baş eğmezüz ererse göğe başı cahilün
> Ariflerüz efendi zarafet esiriyüz[3]
> Ne Süleyman'a esirüz ne Selim'ün kuluyuz
> Kimse bilmez bizi bir şah-ı kerimün kuluyuz
> Kul olan aşka cihan beglerine egmez baş
> Başka sultan-ı cihanuz gör a kimün kulıyuz[4]
> Hayreti'nin dünyasında birlikten öte bir şey yoktur:
> Ehl-i aşka küfr ü iman bir olur
> Vasl u hicran derd ü derman bir olur
> ....
> Mülk-i aşk içre kamu bay u geda
> Bende-i ferman u sultan bir olur[5]

Hemşerisi Usuli ise

> Çün bekası yog imiş tac u kabayı nidelüm
> Bu fena dehrde bir köhne abanun kuluyuz
> Kimisi şah kimi paşa beğ geçinür
> Ey Usuli hele biz dahi filanun kuluyuz[6]

3 *Büyük Türk Klasikleri*, 3. cilt, s. 273.
4 A. G. E. 273.
5 A. G. E. 274.
6 A. G. E. 283.

Bu minvalde, bugünkü Arnavutluk sınırları içinde Draç doğumlu ve kaynaklarda Hırvat asıllı olduğu iddia edilen, azad edilmiş köle Ahmed Fevri ise

> "Biz şol şehuz ki kuy-i fenadur turağımuz
> Anda habab-i eşk-i beladrur otağumuz
>
> Biz şol mukim-i genc-i fenayuy ki her gice
> Ah-i derun-i Fevri uyarur çerağumuz."[7]

der.

Hayreti'nin hemşehrisi, dönemin en güçlü kalemlerinden olan Hayali dünya sevgisini putperestliğe benzetir:

> Sevda-yı cihanı koma gönlünde Hayali
> Ol Ka'be-i ulyayı niçün mesken eder Lat.[8]

Dönemin şairlerinin sadece uhrevi şeyleri düşünüp yazdıklarını iddia etmek ise mümkün değil.

Arnavut asıllı Nihani mahlaslı Nacak Fazıl'ın şu gazelinde aşk-i hakiki'den bahsetmek mümkün değil:

> Sevme şehri güzeli geh meh-i taban ise de
> Verme hercayiye dil mihr-i dırahşan ise de
> Sana serkeşlik edüp gayrıya mail olanun
> Geç hevasından eger serv-i hiraman ise de
> ...
> Ey Nihani ruhi her cem'i münevver kılanın
> Olma pervanesi ger şem'-i şebistan ise de[9]

Edirneli Revani ise Rumeli dilberlerinden hoşlanıyor:

> Cehd edüp Rumeli diberlerini sayd edelüm
> Biz de beğler gibi alemde şikar eyleyelüm[10]

Şairlerimizin dünyası sırf ibadethane veya meyhaneden, aşkın hakikisi veya mecazisinden ibaret değil. Gördükleri savaşlar gazavatnameler de aynı şekilde tasvif edilmiş. Şehirler ise şehrengizlerinde anlatılmış. Tüm bunları okuyan, şiirlerin kaleme alındığı zamanlarda her şeyin toz pembe olduğu-

7 A. G. E. 416-417.
8 A. G. E. 380.
9 A. G. E. 213-214.
10 A. G. E. 227.

nu sanabilir. Peki, Osmanlı'nın altın çağında yöneticiler arasında yapılan yolsuzluklar, alınan rüşvetler şiirlere yansımadı mı? Bugünkü Karadağ sınırları içinde Pljevlja – Taşlıca doğumlu, yüksek devlet memurluklarında bulunan Arnavut kökenli Taşlıcalı Yahya Gencine-i Raz mesnevisinde eleştirdiği rüşvet, şüphesiz ki kendi çevresinde fark ettiği kötü davranışlardan biridir:

Mal-i rüşvet kişiye oldı haram
Lekedir came-i devletde müdam

Rüşvet altunun alup dünyada
Yanma ol ateş ile ukbada

Ne revadur ki seni ol ateş
Muztarib ede zen-i hamile-veş

Ne revadur buna ma'yub olasın
Bir alay kimseye mağlub olasın

Tama' u hırs ile şeytana uyup
Batıla meyl edesin Hakkı koyup

El sözünden erişe seng u hadeng
Bab-i rüşvet gibi gönlün ola teng

Gelmeye başuna hayr u hasenat
Vermeye maluna Tengri berekat

Menba'i havf u hirasan olasın
Derd-i bi-müzd ile yeksan olasın[11]

Devlet bürokrasisinde iyi bir yere sahip iken, ya da bizzat padişah veya muktedir bir devlet adamının himayesinde bulunarak, toplumda prestij ve her türlü avantajları elde ettikten sonra fakirlikle iftihar etmek, dünya malını önemsememek "edebiyat yapmak" deyimi ile karşılık buluyor ve gerçekdışı bir duruma işaret ediyor olabilir. Ömrünü doğduğu yer olan Mostar'da, denize yakın bir kayalıkta sefalet içinde geçiren Hasan Ziyai yaşlılık döneminde yerel bir yöneticinin himayesine girmiş, aynı dönemde bir camiye vaiz olarak atanmıştır. Hayatı hakkında eserlerinde verdiği bilgilerden başka bir kaynak mevcut değil. Merkezden, avantajlardan, prestijden uzak kendi yaşam koşullarını Kaside-i hane-i virane'de şu mısralarla anlatır:

11 A. G. E., c. 4, 33-34.

Kasîde-i Hâne-i Vîrâne[12]

Fâ`ilâtün Fâ`ilâtün Fâ`ilâtün Fâ`ilün

1 Meskenüm oldı dirîgâ bir `aceb mihnet yiri
Hâne-i vîrâneye koydı felek ben çâkeri

2 Hâne-i vîrâne-i kalbüm midür yâ meskenüm
Zâhirâ yohsa kazâ-yı âsumân-ı mazharî

3 Beyt-i şi`ri böyle nâ-sâz olmasun bir şâ`irüñ
Yohsa Beytu'llâh hakkı dünyede kalmaz yiri

4 Bir fenâ kâşânedür ammâ o da mülküm degül
Gerçi yokdur hânenüñ `âlemde bundan bed-teri

5 Kâmetüm yay olsa tokınmam kiriş agacına
Ok gibi togrulsam ammâ sorma hîç derd-i seri

6 Kasr-ı Kayserdür aña nisbet Ebû Derdâ evi
Böyle ev yapılmamışdur devr-i Âdemden beri

7 Añlamaz hâlüm meger hem-hânem olan `ankebûd
Ol benümle yelde yagmurda çeker mihnetleri

8 Anı üstâd-ı fenâ hayli musanna` eylemiş
Biñsekizyüz revzeni var ikiyüz elli deri

9 Şöyle evdür mâl-ı meyyîtden mezâd olınsa ger
Bir pula teklîf olınsa kimse olmaz müşterî

10 Var ise eyler temâşâ çekdügüm zahmetleri
Tahtadan başın çıkarmış yekserinüñ ekseri

11 Korkarın çâh-ı cehennemdür temâşâ eylesek
Evdeki mâr u çıyân u `akreb olmış bir çeri

12 Ol kadar evde yakışsun bu evüñ mi`mârı çün
İhtiyâr itmiş degül yapmakda tarz-ı âheri

13 Câ-be-câ çekmiş müşebbek zarların bir `ankebûd
Perde-dârumdur benem iklîm-i fakruñ serveri

14 Dem-be-dem derd ü belâdan dürlü sûret gösterür
Câ-be-câ dökmiş suyı âyîne-i İskenderî

12 Müberra Gürgendereli: *Hasan Ziyâî (Mostarlı Ziyâî) Dîvânı*, 31-35. http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10629,metinpdf.pdf?0

15 Raht-ı fülk-i Nûh ile hem-`asrdur her tahtası
Cerr idüpdür anı `Ûc İbn-i `Unukdan dülgeri

16 Tahtalar feryâd ider sarsar der ü dîvârı hep
Rûzgâruñ her kaçan dokınsa bâd-ı sarsarı

17 Ocaga yansun odun bâzâra gelmez bir gice
Rahtını yaksam gerekdür gör belâ-yı digeri

18 Her tarafdan yel nüfûz itdükde âteş-dândan
Dagıdur külliyet ile cem` olan hâkisteri

19 Müslümânlar n'eyleyem mânend-i destâr-ı
Yehûd Katrelerden câ-be-câ dülbendüm olmışdur sarı

20 Dem-be-dem agladugum bu kim duhân-ı bî-amân
Göz göre nergis gibi bî-nûr ider çeşm-i teri

21 Gâh eve girdükçe bakup gülerin bî-ihtiyâr
Hep dütün derdinden aglar görsem oglancıkları

22 Hazret-i Ya`kûba döndüm meskenüm Beytü'l-hazen
Gözsüz eyler korkarın âhir felek ben çâkeri

23 Âteşi yel dagıdur su kaynagıdur topragı
Çâr `unsur mecmu`ıdur fi'l-hakîkâ her yiri

24 Fi'l-mesel ser-çeşmedür dîvârınuñ her bir taşı
Sîne dögmek kasd eyler gâlibâ her mermeri

25 Perdesi açık vilâyet ehline beñzer hemân
Perdesin yıllar harâb itmiş açılmış her yiri

26 Fareler yir yir deliklerden çıkarmış başını
San temâşâ idüp istihzâ ider ben ahkarı

27 Fareler çün pâreler olanca esbâbum meded
Bir kedi yok mı ki görsün hayfumı gelsün beri

28 Hânenüñ bagrı delinmiş sañmañuz sûrâh-ı mûş
Yâ dehendür itmege şekvâ ya mihnet sâgarı

29 Tozlıdur dîvârı ammâ yil eserse gör tozı
Hânenüñ sakfın yıkarsa gör belâ-yı ekberi

30 Ebr-i mihnetdür duhânı iş bu mihnet-hânenüñ
Âteşinüñ her şerârı bir nuhûset ahteri

31 Zâhidâ sen de kömür çiyner deli sanma beni
Bilürin küllî cehennem ahkerîdür ahkerî

32 Mezbeleyle ev önin toldurdılar hem-sâyeler
Mezbele gibi gedik olsun İlâhî yirleri

33 Ey Ziyâ'î kalb-i fâsık gibi zulmetdür içi
Taşra çık görmek dilerseñ âfitâb-ı hâveri

Şah u gedaların bir olduğu Rumeli şairlerin dünyası, bugün yaşadığımız dünyanın ötesinde. Çoğu varlık içinde halvet, çile çekiyor. Bazıları varlığı hiç farketmiyor. Bazıları ise ukba için dünyanın eğrilerini düzeltmeye gayret ediyorlar. Dünyaları bu dünyada misafir olma şuurundan ibaret...

-322- Mefâ`îlün Mefâ`îlün Mefâ`îlün Mefâ`îlün

1 Cüdâyem dergehüñden Merve hakkı bî-safâdur cân
İrişür Ka`be-i vasluña yâ Hannân u yâ Mennân

2 Benüm cânân yolına `âkıbet cân virmedür borcum
Halâs it deynden `âlemde her medyûnı yâ Deyyân[13]

13 Müberra Gürgendereli: *Hasan Ziyâî (Mostarlı Ziyâî) Dîvânı*, 220. http://ekitap.kulturturizm.gov.tr/Eklenti/10629,metinpdf.pdf?0

TARİH
–
EĞİTİM

Nasi-Mendes Ailesi ve İstanbul'da Reyna Nasi Matbaası

Yasin Meral

Yrd. Doç. Dr., Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dinler Tarihi Anabilim Dalı

Gütenberg'in 1455 yılında ilk kitabın basımını tamamlamasının ardından 1470 ve takip eden yıllarda İtalya'nın Roma, Reggi o Calabria ve Soncino bölgelerinde Yahudilere ait matbaalar kurulmuştur. Matbaa sayesinde Tevrat'ın mesajının daha hızlı bir şekilde ve daha geniş kesimlere yayılmasını bir avantaj olarak gören Yahudi hahamlar, başta Tevrat olmak üzere dinî eserlerin basımına ön ayak olmuştur.

İbrahim Müteferrika'nın 1727 yılında matbaayı kurmasından yaklaşık iki buçuk asır kadar önce İspanya'dan gelen Yahudiler, 1493 yılında İstanbul'daki ilk matbaayı kurmuşlardır. 1492'de İspanya'dan sürülen Yahudilerin, 1493'te kitap basabilecek duruma gelebilmelerindeki temel etken, Osmanlı'ya gelmeden önce yaşadıkları yerlerde de matbaacılık faaliyetlerinde bulunmalarıdır. İspanya'dan gelen Yahudilerden olan David ve Şmuel Nahmias kardeşler tarafından kurulan ilk Osmanlı matbaasına daha sonraki asırlarda kurulan Ermeni ve Rum matbaaları eşlik etmiş ve alanda böylelikle bir çeşitlilik ortaya çıkmıştır.

İstanbul'da kurulan Yahudi matbaaları incelendiğinde, matbaa işletmecilerinin genellikle Osmanlı Devleti dışından gelen insanlardan oluştuğu görülmektedir. Bir diğer husus da matbaanın genellikle belirli aileler tarafından işletilmesidir. Bunda en temel etken, ilgili ailenin matbaa işini bilmesi ve ekonomik anlamda bu işi yürütebilecek finansmana sahip olmasıdır. Zira matbaacılık faaliyetlerinde karşılaşılan en temel sorun ekonomik zorluklardır. Nitekim İstanbul'da basılan bazı eserlerde de bu zoruklara kısmen değinildiği görülmektedir. Bu tür durumlarda, matbaa işletenler şehrin ileri gelen hahamları ya da tüccarlarından destek talep ederek matbaayı ayakta tutmaya çalışmaktadırlar.

İstanbul'daki Yahudi matbaaları zaman zaman kapanmıştır. Müteferrika öncesi ara dönemlerin en uzunu 1598-1639 yılları arasında olmuştur. Bu dönemde İstanbul Yahudi cemaati arasında matbaacılık faaliyetlerini yürütecek kimse kalmamıştır. Aslında 1593 yılı itibarıyla Ya'bets matbaası kapanmış ve 1593-1598 yılları arasında Reyna Nasi'nin hamilik yapmasıyla matbaacılık faaliyetleri beş yıl daha devam etmiştir. Fakat Reyna Nasi'nin ölümüyle matbaacılık faaliyetlerine yaklaşık kırk yıl boyunca ara verilmiştir.

İbrahim Müteferrika öncesi İstanbul'daki Yahudi matbaaları incelendiğinde üç farklı yerde matbaa kurulduğu görülmektedir. Bunlardan ilki, eserlerin kapaklarında Kuşta ya da uzun haliyle Kuştantina şeklinde geçen bugünkü sur içine denk gelen eski İstanbul'dur. Diğer yerler ise Ortaköy ve Kuruçeşme'dir. Matbaacıların, işletmelerini Ortaköy ya da Kuruçeşme'ye taşımalarının sebebi, sur içinde çıkan yangınlardır. Nitekim zararlar telafi edilip düzen yeniden kurulduğunda işletmeler tekrar İstanbul'a taşınmıştır. Bu anlamda, Ortaköy ve Kuruçeşme geçici ikametgâhlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

***Converso*lar, Gracia Mendes, Yosef Nasi ve Reyna Nasi**

*Converso*lar, İber yarımadasında yaşayıp, görünüşte Hıristiyan oldukları hâlde Yahudiliklerini gizli olarak devam ettiren insanlardır. Papa IV. Innocentius'un 1254 yılında engizisyonu kurmasını müteakip Kilise'nin egemen olduğu bölgelerde Yahudiler, ya Hıristiyan olmak, ya sürülmek ya da ölmekle karşı karşıya bırakıldılar. Suçluları kazığa bağlayıp yakmak Kilise'nin egemen olduğu bölgelerde sıkça görülen bir olaydı. Bu tür bir ceza, İsa'nın mesajına ters değil bilakis uyumlu görülüyordu. Bu cezanın dayanağı Yuhanna İncili'nde geçen "Bir kimse bende kalmazsa çubuk gibi dışarı atılır ve kurur. Böylelerini toplar, ateşe atıp yakarlar"[1] ifadesiydi. Yahudilere uygulanan baskılar neticesinde birçok Yahudi ya ülkeyi terk etti, ya da Hıristiyan olarak yaşamaya başladı. İber Yarımadasında Hıristiyanlığı seçen Yahudiler için *conversos* (dönmeler), *confesos* (itirafçılar) ya da *christianos nuevos* (Yeni Hıristiyanlar) gibi isimler kullanılmıştır. Fakat gerek İspanya gerekse Portekiz'de hem yöneticiler hem de halk, Yahudilerin büyük bir kısmının gerçekten Hıristiyan olduğuna inanmadılar. Bu süreçte de muhbirlik gibi suçlamalarla, görünüşte Hıristiyan olan pek çok Yahudi işkenceye ya maruz kaldı ya da öldürüldü.

1 Yuhanna, 15:6-7.

İspanya kralı, 1492'de Yahudileri Hıristiyan olmak ile ülkeyi terk etmek seçenekleri arasında bırakınca, Yahudilerin bir kısmı Osmanlı'ya, bir kısmı Portekiz'e, bir kısmı da Kuzey Afrika'ya yerleşti. İspanya'dan Portekiz'e geçen ailelerden biri de Gracia Mendes'in ailesidir. Portekiz kralı da 1497'de Yahudileri ülkeden kovunca yeni bir göç dalgası başladı. Kaynaklardaki bilgiye göre Portekiz'de benzer bir durumla karşılaşan Yahudiler arasında -en azından görünüşte- Hıristiyanlığı kabul edenler İspanya'ya kıyasla çok daha fazlaydı. Bunda temel sebep, Portekiz'in İber yarımadasındaki Yahudilerin son sığınağı olmasıydı.[2]

Her ne kadar görünüşte Hıristiyan olarak yaşasalar da *converso*lar hiçbir zaman güven içinde olmadılar. En ufak bir şüphede engizisyona şikâyet edilen *converso*lar, diken üstünde yaşamaya devam ettiler. Yerli Hıristiyanların, onlara yönelik şikâyetlerinin temel sebebi Yahudilerin ekonomik güçleriydi. Yahudilerin para akışı ve ticareti ellerinde tutmaları, ciddi bir kıskançlığa sebebiyet vermekte; bu maddi güç kralların dahi iştahını kabartmaktaydı. Bu durum aynı zamanda Hıristiyanların ekonomik sıkıntılarının sebebi olarak gösteriliyordu. Gracia Mendes de zengin bir tüccar ailenin kızı olarak böyle bir ortamda yaşadı.

1510'da doğan ve dönemin bazı kayıtlarında adı Beatriz de Luna[3] olarak da geçen Gracia Mendes (ö. 1569)[4] on sekiz yaşındayken kendisi gibi *converso* olan akrabası Francisco Mendes (ö. 1536) ile evlendi. Çiftin Reyna adında bir kızları oldu.[5] Araştırmacılara göre, Francisco Mendes, Benveniste ailesinden, Gracia Mendes (Beatriz de Luna) ise Nasi ailesindendi. İki aile bu evlilik vesilesiyle akraba olan[6] bu ailelerin, gerek İspanya, gerekse Portekiz sürgünlerinde Osmanlı'ya sığınma imkânları varken bölgeyi terk etmemelerinin temel sebebi, uluslararası ticaret ağında, özellikle biber ve baharat ticaretinde oynadıkları etkin rolleriydi. Aile bunun dışında fildişi, şarap, zeytin, reçine, incir, mücevherat, değerli taşlar, şeker ve pamuk ticareti de yapmaktaydı. Buna ilaveten Mendes ailesi birçok ülkenin borsasını kontrol ediyor, krallara borç verebiliyordu.[7] Nitekim hahamlar, Yahudilerin inançlarını rahatça yaşayabilecekleri ülkelere göç etmelerini isterken tüccar aile-

2 Marianna D. Birnbaum, *Gracia Mendes: Bir Sefarad'ın Uzun Yolculuğu*, çev. Mercan Uluengin, Kitap Yayınevi, İstanbul 2007, s. 14. Mendes ailesi ile Benveniste ailesi aynı soydan gelmekteydiler.

3 Kaynaklarda bu isim Beatriz, Beatrice, Beatrix gibi farklı şekillerde geçmektedir.

4 Birnbaum, *Gracia Mendes: Bir Sefarad'ın Uzun Yolculuğu*, ss. 9-10.

5 Cecil Roth, *Dona Gracia of the House of Nasi*, Varda Books, Illiniois 2001, ss. 12-14.

6 Roth, *Dona Gracia of the House of Nasi*, s. 82.

7 Roth, *Dona Gracia of the House of Nasi*, ss. 26-27.

ler bundan istisna tutuluyordu.[8] Mendes ailesi, Portekiz ve İspanya'daki ticaret ağlarını devamına katkı sağlamakla birlikte baskılardan dolayı şirketlerinin merkezini bugünkü Belçika'daki Antwerp'e (Anvers) kaydırdılar.[9]

Gracia Mendes Nasi'nin kocası Francisco, 1536'da hayatını kaybetmiştir. Aile şirketinde biber ticaretini kontrol altında tutan Francisco'nun ağabeyi Diego Mendes de 1540'ta ölmüştür. Gracia Mendes'in yeğeni olan ve Joao[10] Miques olarak tanınan Yosef Nasi'nin şirketin ortağı olarak ortaya çıkması da bu aşamadan sonra olmuştur. Diego Mendes, Gracia Nasi'nin kız kardeşi Brianda'yla evliydi. Diego Mendes, vasiyetnamesinde servetini eşi ve Gracia Mendes arasında yarı yarıya pay etmişti. Fakat dul eşi Brianda'ya verilen pay, Gracia Mendes tarafından yönetilmek üzere verildiği için Brianda'nın bu servetten istifade etmesi pratik olarak mümkün değildi. Nitekim bu durum iki kız kardeş arasında düşmanlığa sebep olmuştur.[11]

Yosef Nasi, zamanla Antwerp, Lyon, Venedik, Lizbon gibi birçok Avrupa şehrinde banker olarak tanınmış ve büyük bir serveti yönetmeye başlamıştır. Onun özellikle ipek böceği ticaretinin merkezi olan Lyon'da kurduğu ticaret ağı, ilerde Osmanlı'da da sürdüreceği ipek ticaretine önemli bir katkı sağlamıştır. Gracia Mendes Nasi ve kızı Reyna Nasi de bu süreçte Avrupa'nın belirli şehirlerinde, çoğunlukla yüksek meblağda para karşılığıyla geçiş ve ikamet izinleri alarak bir müddet gezici olarak yaşadılar. Bunlar arasında Venedik, Lyon ve Dubrovnik gibi şehirler zikredilebilir. Venedik'te 1540'ların başlarına kadar nispeten özgür bir ortam olması Gracia Mendes'i bu çevrede iş yapmaya zorladı. Fakat 1540'lardan başlayıp 1555'te zirveye çıkan Yahudi karşıtlığı neticesinde Venedik, Yahudiler açısından güvenli olmaktan çıktı. Her ne kadar bu Yahudiler görünüşte Hıristiyan olsalar da engizisyonun karşısına çıkmaları an meselesiydi. Gracia Mendes, Venedik'te Beatrice Luna ismini kullandı ve ticaret için Ferrara ve Mantova'ya gidiş geliş yaptı. Aile, Kilise'nin egemen olduğu bölgelerde baskılardan bunalınca, servetlerini 1549-1552 yılları arasında peyderpey İstanbul'a aktarmaya başladı.[12]

Eşi Diego'nun mirasından pay alamayan ve ablası Gracia Mendes'e karşı bir husumet besleyen Brianda Mendes, Gracia Mendes'in Osmanlı'ya göç etme

8 Birnbaum, *Gracia Mendes: Bir Sefarad'ın Uzun Yolculuğu*, s. 27.

9 Ailenin Antwerp'teki faaliyetleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Roth, *Dona Gracia of the House of Nasi*, ss. 21-49.

10 Bu isim Zuan, Jaon, Juan ve Giovanni gibi farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır.

11 Ahmet Hikmet Eroğlu, *Osmanlı Devleti'nde Yahudiler*, Berikan Yayınevi, Ankara 2013, ss. 136-137; Birnbaum, *Gracia Mendes: Bir Sefarad'ın Uzun Yolculuğu*, ss. 33-35.

12 Birnbaum, *Gracia Mendes: Bir Sefarad'ın Uzun Yolculuğu*, s. 56.

planlarını fark edince intikam almak için ablasını, gizli olarak Yahudiliğini yaşamaya devam ettiği ve servetini Osmanlı'ya aktardığı gerekçesiyle Papalık yetkililerine ihbar etti. Papalık yetkilileri her iki kardeşi de tutuklayarak kısa süre için hapis tuttular. Her ikisinin çocukları da manastıra alındı. 1547 ve 1548 yıllarında Venedik'te kurulan iki ayrı mahkeme, Brianda'nın kızına ait servetin yarısının Gracia'nın kontrolünden çıkarılarak on sekiz yaşına geldiğinde kıza verilmek üzere Venedik devlet hazinesine aktarılması kararını aldı. Venedik mahkemesinin amacı aslında bu servete el koymaktı.

Gracia Mendes, Venedik'te iş yapamayacağını anlayınca Ferrara'ya gitti. 1548 yılı sonrasında da Yahudi gibi yaşamaya gayret etti. Osmanlı'yla doğrudan teması da 1549 sonrasında gerçekleşti. Osmanlı Devleti'ne ait tüccarların Venedik'te ticaret yapmalarını öngören antlaşmalardan yararlanmak amacıyla Osmanlı tebaası olma niyetindeydi. Birnbaum'a göre Gracia Mendes, Osmanlı'ya servet transferini ve Osmanlı tebaası olma sürecini gizli olarak devam ettirmek istiyordu. Fakat Kanuni'nin Yahudi hekimi Moşe Hamon'un isteği üzerine Kanuni, Mendes kız kardeşlerin kendi tebaası olduğunu ilan ederek himayesi altında olduklarını ve Osmanlı tüccarlarına tanınan haklardan yararlanacaklarını duyurdu.[13] Kanuni, Mendes kardeşleri İstanbul'a getirmek üzere Sinan Çavuş'u görevlendirdi. Brianda, ablası Gracia ile birlikte İstanbul'a gitmeyi reddetti. Sinan Çavuş, Venedik'e ulaştığında Gracia ve kızı Ferrara'ya yerleşmişlerdi. Sinan Çavuş, kız kardeşler arasında arabuluculuk yaptı.[14]

1549'un sonlarında Ferrara'ya geçen Gracia, burada sanatkârların hamisi olarak ön plana çıkmıştır. Evi ise Yahudilik araştırmalarının merkezi ve Talmud bilginlerinin buluşma yeri olarak hizmet vermiştir. Bu dönemde Ferrara'da matbaa işleten Abraham Usque,[15] bu matbaada iki kitabı Gracia Mendes'e ithaf etmiştir. 1553 tarihinde basılan bu iki eserden ilki Tevrat, diğeri ise Abraham Usque tarafından kaleme alınan *Consolaçam as Tribulaçoes de Israel* (Yahudilerin Başına Gelen Sıkıntıların Tesellisi) adlı eserdir.[16] Fakat Venedik'ten sonra Ferrara'da da hadiseler Yahudiler aleyhine gelişmeye başladı. 1552 yılının Ağustos'unda Sinan Çavuş, Gracia Mendes ve kızı Reyna Nasi'yi kadırgalara bindirerek Ragusa'ya (Dubrovnik) doğru yola

13 Roth, *Dona Gracia of the House of Nasi*, ss. 57-58.

14 Birnbaum, *Gracia Mendes: Bir Sefarad'ın Uzun Yolculuğu*, ss. 57-59.

15 İspanya'nın Huesca şehrinden olduğu anlaşılmaktadır. Eski adıyla Osca olarak bilinir. Bazı kaynaklarda Ushke olarak da karşımıza çıkmaktadır.

16 Eserler ve Gracia Nasi'ye yapılan ithaflarla ilgili geniş bilgi için bkz. Roth, *Dona Gracia of the House of Nasi*, ss. 73-77.

çıkardı.[17] Gracia Mendes, Ragusa'daki işlerini aracılar üzerinden yürütüyordu. Ona ve gemilerine sunulan ayrıcalıklar akabinde yeğeni Yosef Nasi'ye de sunuldu. Joao Miques adıyla Hıristiyan gibi yaşayan Yosef Nasi, çoğu ülke tarafından Müslüman casusu gibi muamele görmüş, kimi zaman ise onun çift taraflı çalıştığına inanılmıştır. Nitekim Yosef Nasi'nin, 1571'de Kıbrıs'ın fethi sırasında da Venedikliler hakkında Osmanlı'ya istihbarat bilgisi verdiği ve adanın alınmasında katkısı olduğu Avrupalılarca iddia edilmiştir. Avrupa kaynaklarına göre, Avrupa'daki Osmanlı casuslarını örgütleyen ve 1569 yılında Venedik tersanesindeki yangını organize eden Yosef Nasi'ydi.[18]

Gracia Mendes Nasi ve kızı Reyna Nasi, 1553 yılında İstanbul'a yerleştiler. Onları müteakiben 1553'ün son aylarında Yosef Nasi de İstanbul'a geldi ve 1554 yılının ilk aylarında sünnet olarak Yosef Nasi adıyla Yahudiliğini açıktan yaşamaya başladı. Yosef Nasi, aynı yıl içerisinde Reyna Nasi ile evlendi. Yosef Nasi'nin İstanbul'a geldikten sonra Yahudi ismini kullanmaya başlaması ve Yahudiliğini açıktan yaşaması o dönemdeki birçok seyahatnamede yer almaktadır.

Stephan Gerlach, Avusturya elçisi ile birlikte, sefaret heyetinin vaizi olarak 1573'te İstanbul'a geldi. İstanbul'da bulunduğu sırada gözlemlerini aktaran Gerlach, Yosef Nasi'nin Osmanlı sarayında etkili bir isim olduğuna değinmektedir. O, hatıratında şu ifadelere yer vermektedir:

> Padişah [II. Selim], koca Yahudi diye adlandırılan birini [Yosef Nasi], Ege denizindeki birçok adanın yöneticiliğine dük olarak atamış. Bu adaların en önemlisi Nakşa adasıdır. [Sokullu] Mehmed Paşa, bu adamın can düşmanı olsa da padişah ona çok itibar edermiş, hatta bu Yahudi'nin hazırlamadığı ya da kendisine sunmadığı yemeği yemezmiş. Üstelik padişahın, Yahudilerin Şabat'ını kutladığını da söylüyorlar. Bir rivayete göre, vaktiyle padişahın annesi, erkek çocuk doğurmayı umarken, kız doğurunca onun hayal kırıklığına uğramaması için, Yahudi olan ebesi, yeni doğan kızı bir Yahudi çocukla değiştirmiş.[19]

17 Birnbaum, *Gracia Mendes: Bir Sefarad'ın Uzun Yolculuğu*, s. 77.

18 Detaylı bilgi için bkz. Emrah Safa Gürkan, *Espionage in the 16th Century Mediterrenean: Secret Diplomacy, Mediterrenean Go-Betweens, and Ottoman Habsburg Rivalry*, George Town University, Basılmamış Doktora Tezi, Washington 2012, ss. 377-384; Maria Pia Pedani, *Doğu'nun Kapısı Venedik*, çev. Gökçen Karaca Şahin, Küre Yayınları, İstanbul 2012, s. 73; Birnbaum, *Gracia Mendes: Bir Sefarad'ın Uzun Yolculuğu*, s. 84.

19 Stephan Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1577-1578*, çev. Türkis Noyan, Kitap Yayınevi, II. Baskı, İstanbul 2010, c. 1, s. 142. Çocuk değiştirme hikâyesi, aynı şekilde bir başka hatıratta III. Murad için anlatılmaktadır. Bkz. Schlomon Schwiegger, *Sultanlar Kentine Yolculuk*, çev. Türkis Noyan, II. Baskı, Kitap Yayınevi, İstanbul 2014, s. 177.

Gerlach, Yosef Nasi'nin İspanya ve Portekiz'de Hıristiyan olarak yaşadığını, İstanbul'a gelince sünnet olup Yosef Nasi ismiyle dolaştığını ve Reyna Nasi'yle evlendiğini nakletmektedir. Yosef Nasi'nin şarap gümrüğü dışında Karadeniz ve Akdeniz bölgesinden gelen diğer malların gümrüğünü de tahsil ettiğini belirten Gerlach, padişahın görevlendirdiği bazı yeniçerilerin Yosef Nasi ile birlikte Boğaz'da dolaştığını, bir gemi geldiğinde denetlediklerini ve taşıdığı mallara göre vergi ve gümrük aldıklarını aktarmaktadır. Gerlach ayrıca Nasi'nin, II. Selim'le olan hukukunun şehzadelik dönemlerine dayandığını şu ifadelerle anlatmaktadır:

> Josef bir zamanlar Sultan Süleyman henüz hayatta ve oğlu Selim'in sancakbeyi olduğu dönemde genç şehzadeye borç vermiş ve erkek kardeşine karşı mücadelesinde yardımcı olmuş. Selim tahta geçtiğinde, ona bu hizmetlerine karşılık, başta Nakşa adası olmak üzere birkaç ada armağan etmiş. Josef bu nedenle Nakşa Dükü olarak imza atmakta ve sahip olduğu bu adalardan her yıl binlerce duka gelir sağlamaktadır.[20]

Konuyla ilgili bir başka bilgi Ahmet Refik Altunay'ın eserinde yer almaktadır. Altunay, 16. yüzyılda İstanbul ticareti ve gümrüklerinin Yahudilerin elinde olduğunu ve Yosef Nasi'nin gümrüklerin neredeyse tamamını kontrol ettiğini belirtmektedir. Gümrüklerde çalışan memurların da Yahudi olduklarına değinen yazar, Yahudilerin tüccarlara karşı tutumları sebebiyle Divan-ı Hümayun'a şikâyet edildiklerini belirtmektedir. Şikâyet dilekçesinde "iskele ve gümrük eşyaları ve sair mültezim taifesi ekseri Yahudi taifesi itmekle huddamları Yahudi taifesinden eylemek ile imanı İslâmımıza zarar vaki oluyor" ifadelerine yer verilmiştir.[21]

Bir başka hatırat da Kanuni dönemine ait olup Yosef Nasi'nin İstanbul'a geldiği ilk yıllar hakkında bilgi vermektedir. Kanuni döneminde 1552-1556 yılları arasında İstanbul'da yaşayan bir İspanyol'un anılarından oluşan eserde Gracia Mendes Nasi ve Yosef Nasi ile ilgili şu bilgilere yer verilmektedir:

> Beklemediğim bir anda Beatriz'in bütün maiyetiyle Yahudi olduğunu ve Grasia de Luna ismini aldığını öğrendim. Oraya gelmesinden bir sene

20 Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1577-1578*, c. 2, s. 510. Gerlach, bir başka yerde tekrar bu konuyu açmakta ve Nasi'nin Kütahya'da şehzade olan Selim'i sık sık ziyarete giderek ona borç para ve hediyeler verdiğini, II. Selim'in de padişah olduğunda ona Nakşa Adası başta olmak üzere on iki ada hediye ettiğini, bu adalardaki şaraplardan çok yüksek meblağda gelir elde ettiğini nakletmektedir. Gerlach'ın aynı bölümde naklettiği bir diğer ilginç bilgi de Nasi'nin çocuğunun olmadığıdır. Bkz. Gerlach, *Türkiye Günlüğü 1577-1578*, c. 2, ss. 705-706.

21 Ahmet Refik Altunay, *Eski İstanbul*, Kapı Yayınları, İstanbul 2011, s. 116.

> sonra, 1554 yılında bir erkek yeğeni geldi. İmparatorun ve Fransa saraylarının itibarlı bir kimsesi idi, buna layıktı da. İyi binici, iyi dost, iyi atıcı, okumuş bir adamdı. Kendisini İspanya, İtalya ve Flandr'daki tanınmış ailelerden tanımayan yoktu. İmparator kendisine şövalyelik bile vermişti. Hanımının üç yüz bin duka drohaması olan tek kızını almak için şeytana uyup sünnet olan bu adamın ismi Don Juan Micas'dı. Bugünkü adı Yasef Nasi'dir. Adamları da Don Samuel, Don Abraham, Don Salomon isimlerini aldılar. Hıristiyanlıktan ayrılmadan önce kendisini görmeye gider, birkaç riyal için şeytana uymamasını, o parayı şeytanın tekrar alacağını söylerdim. İnanmış gibi göründüğü için ben de artık teyzesini görmeye gitmeyeceğini zannederdim. Çok geçmemişti ki şeytana uyduğunu öğrendim. Neden böyle yaptın deyince de engizisyonun takibinden bıktığı için yaptığını söyledi. Oysa orada kaldığı için engizisyon kendisini daha çok takip edecekti. İki ay bile geçmeden pişmanlık duyduğu için ağladığını gördüm. Ama şeytan onu parayla teselli ediyordu.[22]

Benzer şekilde Yosef Nasi'nin İstanbul'daki ilk yıllarını anlatan bir diğer seyahatname de Avusturyalı seyyah Hans Darnschwam'a aittir. Darnschwam, 1553-1555 yılları arasında İstanbul'daki izlenimlerini yazdığı hatıratında hem Gracia Mendes Nasi hem de Yosef Nasi ile ilgili ilginç bilgiler aktarmaktadır. Gracia Nasi'nin 1553'te İstanbul'a geldiğini, kocasının ölümünden sonra yüklü hazinesiyle Venedik'ten kaçtığını, ardı sıra gelmesi gereken kız kardeşinin de (Brianda) bir nedenle Venedik'te tutulduğunu, Galata'da bahçeler içinde lüks bir malikânede oturduğunu ve Venediklilerin onu tutuklamak istediklerini nakletmektedir. Darnschwam'ın verdiği ilginç bilgilerden biri de Kanuni'nin hekimi Moşe Hamon'un (ö. 1554), oğlunu Reyna Nasi ile evlendirmeye çalışmasıdır.[23] Darnschwam, bu bilgileri naklettikten sonra İstanbul'daki Yahudilerden Gracia Mendes Nasi'nin kızı Reyna Nasi ve Yosef Nasi hakkında duyduklarını şu cümlelerle nakletmektedir:

> Gracia Mendes, kızını, bir Portekizli veya İspanyol ile evlendirmiş. Bu genç, vaktiyle Mukaddes Roma Cermen İmparatoru V. Karl'ın sarayında bulunmuş. Esirler burada onu gözlerinden tanımışlar. Bu delikanlı, ka-

22 *Pedro'nun Zorunlu İstanbul Seyahati*, çev. Fuad Carım, Güncel Yayıncılık, İstanbul 1996, s. 142; *Türkiye'nin Dört Yılı (1552-1556)*, çev. A. Kurutluoğlu, Tercüman 1001 Temel Eser, s. 141. *Viaje de Turquía* adıyla bilinen bu eser farklı kişilere atfedilmektedir.

23 Hans Darnschwam, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, çev. Yaşar Önen, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1988, ss. 159-160; Birnbaum, *Gracia Mendes: Bir Sefarad'ın Uzun Yolculuğu*, s. 101.

dının kız kardeşinin oğlu imiş.[24] Adamın adıyla ilgili Yahudiler ayrı ayrı isimler ortaya atıyorlar. Maksatları, bu keratayı kimsenin yakından tanımaması imiş. Adı Zuhan Mykas yahut Six'miş. Babası Samuel adında bir hekim imiş. Adı geçen delikanlı, 1554 yılında maiyetinde çok iyi giyimli yirmiden fazla İspanyol hizmetkârıyla gelmiş. Bunlar hala bir prense hizmet eder gibi onun peşinde dolaşıp dururlar. Kendisi de samur aksesuarlı kıymetli ipek elbiseler giymekte. Türk adetlerine göre önünde onu koruyan iki yeniçeri yürüyor. Bu genç, 1554 Nisan'ında kendisini sünnet ettirdi. Ve sonra yukarıda bahsettiğimiz kadının kızıyla evlendi.[25]

Kanuni'yle gerek Gracia Nasi'nin gerekse Yosef Nasi'nin arası gayet iyiydi. İkili, Osmanlı'ya vergilerin toplanması, nakit ihtiyacının giderilmesi, baharat ticaretinin kontrol edilmesi gibi konularda yardım ediyor, karşılığında da devletin sunduğu bazı imtiyazlarından yararlanıyorlardı. Örneğin, Kanuni Fransa kralının, Yosef Nasi'ye olan 150.000 *scudo*luk borcunu geciktirmeden ödemesine dair ferman göndermişti. Ferman dikkate alınmayınca, Ortadoğu'daki limanlarda ticaret yapan Fransız gemilerine el konularak Fransız tüccarları rehin alınmıştı.[26] Dönemin Fransız büyükelçisi Petromol, Nasi'nin bu parayı Taberiye'de bir Yahudi yerleşkesi kurmada kullanacağına inanmaktaydı. Nitekim Gracia ve Yosef Nasi'nin Safed'i imar etmek için 1560-1563 arası bir tarihte izin aldığı anlaşılmaktadır. Sadrazam Rüstem Paşa'nın desteğini de alan Yosef Nasi, şehrin surlarından başlayan bir imar işine yöneldi ve ayrıca ipekböcekçiliğini tesis etmek için şehre dut ağaçları diktirdi.

Kaynaklarda yer alan bilgiye göre Yosef Nasi projesinden Arap, Dürzi ve Bedevi çetelerin kıskançlık ve düşmanlıkları sebebiyle vazgeçmiştir. O, 1566'dan sonra ilgisini Nakşa Adası'na kaydırdı.[27] Kanuni'nin ölümünden sonra tahta geçen II. Selim de (1566-1574) Yosef Nasi'yi koruyup kolladı. Onun döneminde Nakşa ve Kyklad Adaları düklüğüne atanan Yosef Nasi, uluslararası ticaretteki işlerine de devam etti.[28] Yosef Nasi'nin Kıbrıs'ı alma-

24 Bu bilgi yanlış gözüküyor. Gracia Nasi, Yosef Nasi'nin halasıdır.

25 Darnschwam, *İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü*, s. 160; Yaron ben-Naeh & Giacomo Saban, "Three German Travellers on Istanbul Jews", *Journal of Modern Jewish Studies* 12:1 (2013), ss. 39-40; Birnbaum, *Gracia Mendes: Bir Sefarad'ın Uzun Yolculuğu*, s. 102.

26 Eroğlu, *Osmanlı Devleti'nde Yahudiler*, ss. 142-143.

27 Eroğlu, *Osmanlı Devleti'nde Yahudiler*, ss. 146-148; Ahmet Hikmet Eroğlu, "16. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Efsanevi bir Yahudi: Yasef Nasi", *Bütün Yönleriyle Yahudilik*, Dinler Tarihi Derneği Yayınları, Ankara 2012, ss. 725-727; Birnbaum, *Gracia Mendes: Bir Sefarad'ın Uzun Yolculuğu*, ss. 114-115.

28 Eroğlu, "16. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Efsanevi bir Yahudi: Yasef Nasi", s. 725.

sı için II. Selim'i tahrik ettiği, sonrasında da Kıbrıs ve Girit gibi belli başlı yerlerden temin edilen şarapların ticaretinde bütün tekeli elinde bulundurduğu ve II. Selim'in içki masası arkadaşı olduğu kaydedilmiştir.[29] Ayrıca Yosef Nasi, Polonya'nın mum ticaretinde de tekeli elinde bulunduruyordu.[30]

Kıbrıs'ın fethini müteakip 1571 yılı içerisinde Venedik öncülüğündeki Avrupalı donanmalar, İnebahtı'da Osmanlı donanmasını yenilgiye uğrattılar. 1573 yılında da Osmanlı ve Venedik arasında Şlomo Aşkenazi'nin hazır bulunduğu bir barış antlaşması imzalandı. Yosef Nasi'nin özellikle Avrupalı devletlerle yapılan barış antlaşmaları ve görüşmelerinde etkin rol oynaması, dönemin önde gelen devlet adamı Sadrazam Sokullu Mehmet Paşa (ö. 1581) tarafından engellenmiştir. Sokullu, yabancı devlet elçileriyle görüşmeleri sürdürmek isteyen ya da görüşmelere bizzat katılmak isteyen Nasi'yi görüşmelerden uzak tutmaya çalışmıştır. Yosef Nasi'nin gücü, III. Murad döneminde (1574-1595) iyice azalmıştır.

Gracia Nasi, hayır hizmetlerinde de ön plana çıkıyordu. Hem Selanik'te hem de Safed'de Talmud akademisi kurdurarak, akademinin masraflarını karşıladı. Selanik'teki akademinin başına Samuel de Medina getirildi. Bu eğitim merkezi, ilim adamlarının buluşma yeri olarak hizmet veriyordu. Moşe Hamon da İstanbul'da benzer bir akademi kurarak başına Farsça Tevrat mütercimi Yakov ben Yosef Tavus'u getirtti.[31] Malikânesinde âlimleri bir araya getiren ve onların kitap ihtiyaçlarını karşılayan Nasi ailesi, aynı zamanda tiyatro ve müzik gösterileri gibi sanatsal etkinliklerini de finanse etmekteydi.

Reyna Nasi ve Matbaacılık Faaliyetleri

1593-1598 yılları arası, Reyna Nasi'nin hamiliğinde matbaacılık faaliyetinin yapıldığı dönem olarak bilinmektedir. 1579 yılında hayatını kaybeden Yosef Nasi, Osmanlı Devleti'nin en etkili Yahudilerden birisi olmuştur. Yahudi araştırmacılar, Yosef Nasi öldüğünde mallarına el konulduğunu ve eşi Reyna Nasi'ye sadece doksan bin dinar olarak *ketuba*sında belirtilen paranın iade edildiğini nakletmektedirler. Fakat Osmanlı arşiv belgeleri bunun doğru olmadığını göstermektedir. Belgelere göre, Nasi'ye ait Nakşa ve Sakız

29 Eroğlu, *Osmanlı Devleti'nde Yahudiler*, ss. 149-151; Tommaso Bertele, *Venedik ve Konstantiniyye*, çev. Mahmut H. Şakiroğlu, Kitap Yayınevi, İstanbul 2012, ss. 121-122; Eroğlu, "16. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Efsanevi bir Yahudi: Yasef Nasi", s. 727.

30 Altunay, *Eski İstanbul*, s. 64.

31 Birnbaum, *Gracia Mendes: Bir Sefarad'ın Uzun Yolculuğu*, s. 116.

Adası'ndaki cizyeleri onun adına Francesco isminde bir Musevinin topladığı kaydedilmiştir. Belgelerde ayrıca Nasi'nin eşi Reyna'nın bu paraları Francesco'dan istediği ama onun vermediği bu sebeple de Francesco'dan paraları Reyna'ya iade etmesini emrettiğini kaydeden belgelere rastlanmaktadır.[32] Bu arşiv kayıtlarından anlaşıldığı kadarıyla Yosef Nasi'nin iltizam gelirleri Reyna Nasi'ye kalmıştır ki, o da saray nezdinde girişimde bulunarak bu işi yürütmekle görevli kişinin parayı kendisine vermediğinden yakınmaktadır.

Yosef Nasi, 1579 yılında öldüğünde eşi matbaa faaliyetlerine girişmemiştir. Bunun temel sebebi, 1579-1593 yılları arasında başta Ya'bets kardeşler olmak üzere İstanbul'da aktif olarak çalışan matbaalar olmasıdır. Zira Reyna Nasi'nin amacı para kazanmak değil, kitap basımına vesile olmaktır. Nitekim 1593'te matbaa kurması da İstanbul'da hiç İbrani matbaası kalmaması sebebiyledir. Matbaanın başına Yosef ben Yitshak Aşkelonî getirilmiştir. Bu matbaa 1593 yılında üretime başlamış ve burada yeni formlarda harfler kullanılmıştır. Roth, Yosef Aşkelonî'nin önemsiz eserlere meraklı olduğunu ve matbaanın hamisi olan Dona Reyna Nasi'ye bu türden eserlerin basılmasını tavsiye ettiğini iddia etmektedir.[33] Fakat Roth'un yorumu sağlıklı değildir. Zira o dönemde basılan eserler Yahudi dini ve kültürüyle ilgili önemli bilgiler içermektedir.

Sözü edilen matbaa, 1597 yılında yangın veya salgın sebebiyle Kuruçeşme'ye nakledilmiştir. Burada yaklaşık iki yıl çalışan matbaada, sekiz eser daha basılmıştır. 1593-1597 yılları arasında Ortaköy'deki matbaada yedi, 1597-1598 yılları arasında ise Kuruçeşme'deki matbaada sekiz kitap olmak üzere 1593-1598 yılları arasında toplam on beş eser basılmıştır. Kuruçeşme'de basılan kitaplar arasında Şmuel Ozida'ya ait Rut kitabı tefsiri olan *İggeret Şmuel* zikredilebilir. Ozida, Safed hahamlarından olup yeşivası için bağış toplamak üzere İstanbul'a gelmiş ve eserini İstanbul'da bulunduğu sırada Reyna Nasi'nin matbaasında bastırmıştır.

Bu kitabın dışında *Taam le-Musaf* ve *Moşeot El* isimli Korfulu haham Yosef ben Avraham ha-Kohen'e ait kitaplar basılmıştır. Ya'bets matbaasında ilk ciltleri basılan Rabbi Yosef ibn Lev'in fetvalar kitabının dördüncü cildi de Reyna Nasi matbaasında basılmıştır. Fetva koleksiyonunun ilk üç cildinin Ya'bets kardeşlerin matbaasında basılması sırasında, Reyna Nasi'nin kocası Yosef Nasi ve kendi annesi Dona Gracia finansal destekte bulunmuşlardır. Safed hahamlarından Eliyahu Vidas'ın *Totsaot Hayim* adlı eseri, Yosef ben

32 Eroğlu, *Osmanlı Devleti'nde Yahudiler*, s. 145; Eroğlu, "16. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde Efsanevi bir Yahudi: Yasef Nasi", s. 729.

33 Cecil Roth, *The House of Nasi, the Duke of Naxos*, Philadelphia 1948, s. 218.

Senyor ha-Kohen'in *Minhat Kohen* ve Moşe eş-Şeyh'in *Tapuhey Zahav* adlı Mezmurlar tefsiri de Reyna Nasi matbaasında basılmıştır.

Bunların dışında matbaacı Yosef ben Yitshak Aşkelonî, yeşivalardaki talebelerin ihtiyaçlarını karşılamak için Kuruçeşme'deki matbaada Talmud'un Ketubot risalesini basmıştır. Formalar halinde basılan risale, Şabat günlerinde sinagoglarda dağıtılmıştır. Bu yöntem, daha önce farklı matbaacılar tarafından da uygulanmıştır.[34] Yine de finansal sorunlar aşılmayınca risale Eliezer ben Yosef Aşkenazi ve Avraham ben Yitshak Aşkenazi'nin desteğiyle tamamlanmıştır. Fakat Yosef ben Yitshak Aşkelonî'nin diğer risaleleri basmak üzere bir girişimde bulunmadığı bilinmektedir. Reyna Nasi'nin 1598 yılında vefatından,1639 yılına kadar düzenli çalışan bir matbaa yoktur.

Reyna Nasi Matbaasında Basılan Eserler

Reyna Nasi matbaasında 1593-1598 yılları arasında on beş eser basılmıştır. Bu eserler, Yahudiliğin farklı alanlarına aittir. Eserlerin isimleri ve içerikleri kronolojik sıraya göre şu şekildedir:

1-Libro Intitolado Yihus ha-Sadikim (1593): Ladino dilindeki bu eser, Filistin ve yöresinde bulunan türbe, makam ve yatır gibi dini ziyaret yerleriyle ilgili bilgiler içerir.

2-Keşet Nehuşa (1593): Rabbi Meir ben Avraham Ancil tarafından kaleme alınan bu çalışma, ahlaki konular içermektedir. On altı yapraktır.

3-Sefer Gal şel Egozim (1593-95): İstanbul hahamlarından Rabbi Menahem Egozi tarafından kaleme alınan Tekvin Kitabı'yla ilgili vaaz ve dinî öğretilerden oluşmaktadır. Eserde, Yahudi kaynakları, üst üste yığılmış ceviz, fındık ve fıstık gibi yemişlere (Tevrat, midraş, mişna, halaha ve agada) benzetilmekte ve hep birlikte kullanıldıklarında bir anlam ifade edeceği dile getirilmektedir. Bu sebeple eserin adı da "kuruyemiş yığını" anlamına gelen *Gal şel Egozim* konulmuştur. Altmış iki yapraktır.

4-Torat Hesed (1593-5): Tanah'ın Ketuvim bölümünden on farklı kitabına (Zebur, Süleyman'ın Meselleri, Eyüp, Neşideler Neşidesi, Mersiyeler, Vaiz, Daniel, Ezra ve Nehemya) yapılan tefsirdir ve Yitshak Ya'bets tarafından kaleme alınmıştır.

5-Torat Moşe (1593-5): Rabbi Moşe eş-Şeyh'e aittir. Tevrat'ın Tekvin bölümünün Talmud ve midraşları esas alan menkıbevi türde bir tefsiridir. Bö-

34 Heller, *Printing the Talmud: the Earliest Printed Editions*, s. 319.

lümler sorularla başlamakta sonra da uzun cevapları aktarılmaktadır. Eserde, Talmud'un Avot bölümüne yazılmış şerh de yer almaktadır. Tek sayfada iki sütun şeklinde düzenlenmiştir. Seksen üç yapraktır.

6-Sidur Tefilot ha-Hadaş (1593-5): Rabbi Meir ben Avraham Ancil'e (ö. 1647) aittir. Dinî gün ve bayramlarla ilgili duaları içeren eser *Sidur* ismiyle de bilinmektedir. *Zivhey Elohim* adlı bir şerhle birlikte hazırlanan metinde köşeli harfler kullanılmıştır. Günümüze eksik olarak ulaşan metin, seksen üç yapraktır.

7- İggeret Şmuel (1597): Rabbi Şmuel ben Yitshak Uzeda'nın (16. yy.), Tanah'ın Rut kitabına yaptığı tefsirdir. Müellif, eserini Safed şehrindeki yeşivası için finans bulmak amacıyla İstanbul'a geldiği sırada bastırmıştır. Formalar halinde basılmıştır. Rut Kitabı'na ait metin, sayfanın ortasında, tefsir de sayfanın köşelerinde yer almaktadır. Rut Kitabı'nın metni köşeli harflerle, tefsiri ise Raşi alfabesiyle basılan eser, seksen dört yapraktan oluşmaktadır.

8-Masehet Ketubot (1597-8): Talmud'un Naşim bölümünün ikinci alt bölümü olan Ketubot kısmıdır. Evlilik sözleşmesi, karı-koca hakları, evlilik öncesi damat ve gelin arasındaki hükümler vs. gibi konuları işlemektedir. Yüz on iki yapraktan oluşmaktadır.

9-Sefer Revii mi-Şeelot u-Teşuvot (1597-8): Rabbi Yosef ben David ibn Lev'e (ö. 1580) ait fetvalar koleksiyonunun dördüncü cildidir. Doksan beş yapraktan oluşmaktadır.

10-Totsaat Hayim (1597-8): Rabbi Eliyahu de Vidas'a ait *Reşit Hohma* adlı eserin özetidir. Tanrı'dan korkma, Tanrı sevgisi, tevazu, kutsallık ve tövbe gibi beş ana bölümden oluşmaktadır. Kabala felsefesine göre hazırlanmıştır. Seksen yapraktır.

11-Taam le-Musaf Takanat Şabat (1598): Rabbi Yosef ben Avraham ha-Kohen'e aittir. Şabat günleri sinagoglarda yapılan *musaf* duası[35] hakkındadır. Doksan dört yapraktır.

12-Sefer Tapuhey Zahav (1598): Rabbi Moşe eş-Şeyh'e ait, Tanah'ın Zebur (Mezmurlar) kitabının tefsiridir. Bu baskıda sadece 1-21. Mezmurlar arası mevcuttur. Seksen yapraktan oluşmaktadır.

13-Sefer Minhat Kohen (1598): Rabbi Yosef ben Shenur ha-Kohen'e aittir. Tevrat'ta geçen kelimelerin soferim (Tevrat yazıcıları) tarafından nasıl yazılacağını açıklamaktadır. Seksen dört yapraktır.

35 Şabat günleri ve bazı bayram günlerinde standart dualara ek olarak okunan dualara verilen isim.

14-Moşaot El (1598): Romanyot hahamlardan Rabbi Yosef ben Avraham ha-Kohen'e aittir. Sukot Bayramı'nda okunan *Hoşa'na* dualarına şerh ve açıklamaları içermektedir. On dört yapraktır.

15-Pits'ey Ohev (1598): İsrail bin Musa en-Neccâra'ya (ö. 1625) tarafından Tanah'ın Eyüp kitabına yapılmış tefsirdir. Metin köşeli harflerle, tefsir Raşi harfleriyle yazılmıştır.

Sonuç

Müteferrika öncesi Osmanlı toplumunda matbaa işletmeciliğinde Yahudi cemaati başat rol oynamıştır. Müteferrika matbaasından yaklaşık iki buçuk asır önce kurulan Yahudi matbaası, Yahudiliğin hemen her alanında bastığı eserlerle sadece Osmanlı Devleti'ndeki Yahudilere değil, Avrupa'daki Yahudi cemaatlerine de hizmet vermiş ve Yahudi kültürüne çok ciddi katkılar sunmuştur. Bu faaliyetleri Reyna Nasi'nin desteklediği ve böylelikle faaliyetlerin devamına katkı sağladığı görülmektedir. Reyna Nasi, eser yazan veya dinî ilimlerle ilgilenen biri olmamasına rağmen, hahamlarının, eserlerini bastırabilecekleri bir matbaanın bulunması için bu işe girişmiştir.

Reyna Nasi matbaasında basılan kitaplar, Nasi'nin görevlendirdiği kişilerin ve o dönemde matbaaya müracaat ederek talepte bulunan hahamların istekleri doğrultusunda şekillenmiştir. Bunlar arasında fetvalar, vaazlar, seyahat rehberi ile beraber, aile hukukuyla ilgili çok farklı alanlarda eserler olması çeşitlilik açısından önem arz etmektedir. Onun, matbaacılık faaliyetlerini ekonomik kazanç olarak görmediği açıktır. Zira eşi 1579'da ölmesine rağmen 1593'e kadar herhangi bir girişimde bulunmamıştır. 1593 yılına kadar İstanbul'da aktif olarak çalışan matbaalar olduğu için Reyna Nasi de ancak ihtiyacın hâsıl olduğu 1593 yılında matbaa açmıştır.

Arapça Yazılmış Klasik Tarih Kitaplarında Süleymaniye Medreseleri

Hicri 10. Asır (M.S. 16. Asır)

Mohammad Jaber Thalji

Doç. Dr., Yermük Üniversitesi, İslâm Araştırmaları Bölümü

Giriş

Bu tebliğ, 16. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nin en önemli şehirlerinde kurulmuş olan Süleymaniye Medreseleri'nin özelliklerini, bu medreselerde eğitim gören ve hocalık yapmış olan en önemli ilim adamlarını, söz konusu dönemin tarihini anlatan Arapça yazılmış tarih kaynakları çerçevesinde açıklamayı amaçlamaktadır. Kanuni Sultan Süleyman (ö. 1566) döneminde kurulmuş olan Süleymaniye Medreseleri, Osmanlı Devleti'nin ilk dönemindeki eğitim sisteminin gelişimine dair önemli bir model olarak görülmektedir. İstanbul'da Süleymaniye Camii'nin bitişiğinde yer alan ve inşaatı 1556 yılında tamamlanan Süleymaniye Medreseleri, bu dönemin en yüksek düzeyde eğitim veren kurumu sayılmaktadır.

Bir kısım tarih, teracim ve tabakat kitapları o dönemde Mekke, Dimeşk, Kahire ve İznik gibi İslâm şehirlerinde de Süleymaniye Medreselerinin varlığına işaret etmektedir. Söz konusu kaynaklar bu medreselerin bazı özelliklerini izah etmektedir. Bu kaynakların başında Taşköprîzâde'nin *eş-Şekâiku'n-Numaniyye Fî Ulemâi'd-Devleti'l-Usmâniyye*, Necmeddin Gazzi'nin *El-Kevâkibü's-Sâira Fî A'yâni'l-Mieti'l-Âşira*, Suveydi'nin *en-Nefhatu'l-Miskiyye Fî'r-Rıhleti'l-Mekkiyye* ve Takiyyudin Gazzi'nin *et-Tabakatu's-Sünniyye Fî Teracimi'l-Hanefiyye* adlı kitapları yer almaktadır.

Adı geçen kaynaklar, o dönemdeki ilim adamlarının hayatlarından ve kadılık gibi üst düzey makamlara gelmelerini sağlayan Süleymaniye medrese-

lerine yükselene kadar geçirdikleri eğitim aşamalarından bahsetmektedir. Ayrıca bu kaynaklar, ilim adamlarının gerek eğitim görmek gerek eğitim vermek gerekse de bu okullarda idarecilik yapmak üzere Osmanlı Devleti'nin şehirleri arasındaki intikallerini ele almaktadır.

İstanbul Süleymaniye Külliyesi

İstanbul'da bulunan Süleymaniye Külliyesi üzerinde diğerlerine göre daha fazla çalışma yapılmıştır. Bu durumun birkaç sebebi vardır: Öncelikle bu okul hakkındaki kaynaklar diğer medreselere göre oldukça zengindir. Ayrıca bu okul 16. yüzyıldan 20. yüzyılın başlangıcına kadar devam eden bir eğitim faaliyetine sahiptir. İstanbul'un devletin merkezi olmasını da bu sebeplere ekleyebiliriz.

Sultan Süleyman, bu medreselerin ilkinin İstanbul'da kurulmasına karar verdi. Çünkü kendisinden önce Fatih'teki Sahn-ı Semân Medreseleri vardı. Kendi kurduğu medreselerin daha ihtisaslı olmasını istiyordu. Süleymaniye Medresesi'nin inşası Süleymaniye Mescidi'nin yanında 1551'den 1557'ye kadar devam etmiştir. Eğitim faliyetleri 20. yüzyılın başına kadar devam etmiştir. İstanbul'daki külliyenin tamamı Mimar Sinan tarafından yapılmıştır.[1] İstanbul'daki külliyenin içinde dört medrese, tıp medresesi ve darulhadis bulunmaktadır.[2]

Bu medreselerde hoca olmak kolay değildi. Bu medreselerde hoca olabilmek için hem sözlü hem de yazılı sınavları geçmek gerekiyordu. Adayın kendi branşında bir risale yazması gerekiyordu.[3]

Bu medreselere İstanbul ve İstanbul'un dışından öğrenciler eğitim almak için geliyorlardı. Medrese; öğrenci, asıl hoca ve ziyaretçi hoca odaları, kütüphane, dershane ve vakıf yöneticisi için olan odalardan oluşmaktaydı.[4]

Genellikle dört okulda İslâmi bilimler, dil ve edebiyat alanında dersler veriliyordu, ancak darulhadiste hadis ve tefsir bilimleri üzerine yoğunlaşılmıştı

1 Zeynep Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları: Medreseler, Darülkurralar, Mektepler", *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, (nşr. Sadi Bayram), İstanbul, 1988, s. 249-51.

2 Hüseyin Atay, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programları ve İcâzetnameler", *Vakıflar Dergisi,* 1981, sy. 13, s. 181.

3 Mehmet İpşirli, *İstanbul'da İlim ve Kültür Hayatı*, s. 376.

4 Tuncay Zorlu, *Klasik Osmanlı Eğitim Sisteminin İki Büyük Temsilcisi: Fatih ve Süleymaniye Medreseleri*, s. 618.

ve darulhadis bu alanda en üst düzey dereceye sahipti; ayrıca tıp okulunda ise tıbbi bilimlerde teorik ve uygulamalı derslerde yoğunlaşılmıştı.[5]

Daha önce belirttiğimiz gibi İstanbul külliyesi ile ilgili olarak birkaç çalışma olduğundan daha fazla üzerinde durmayacağız. Türkçe kaynaklarda Mekke, Şam ve Kahire'deki Süleymaniye Medreseleri ile ilgili pek çalışma olmadığı için bu konu üzerinde daha fazla duracağız. Ayrıca söz konusu bu şehirlerdeki medreselerle ilgili geniş bilgi teracim ve tabakat (alimlerin bibliyografyası) kaynaklarında bulunmaktadır.

Mekke-i Mükerreme'deki Dört Süleymaniye Medresesi

Bu dört okuldan ilk defa okulların müdürü olan Kudbuddin Nehravanî'nin eseri olan *el-İ'lamu bi-a'lami beytillahi'l-Haram*'da bahsedilmektedir. Sultan Süleyman'a okulların Mekke'de inşâ edilme fikrini ilk defa Emir İbrahim söylemiştir. Onların temel amacı yüksek öğretim seviyesinde dört mezhebe dayalı bir medrese kurmaktı. Bu okullar Mescid-i Haram'ın güney kapısında yer almaktaydı ve eski okul ile Elmansurî adlı hastanenin yerine yapılmıştı. Yapım aşamasıyla Cidde emiri Kasım Bey ilgilenmiş ve işlerin başında yer almıştır. Sultan, medrese binasının hızlıca bitirilmesi için sürekli emirler göndermiştir. Eski bina yıkıldıktan sonra binanın temel taşı Mekke'nin önde gelenleri tarafından beraber konulmuştur; onların başında Mekke Kadısı Ahmed Nişancı vardı ve tarihler Hicri 2 Recep 973'ü gösteriyordu. Bu okulların temel mali kaynakları Şam'daki vakfedilen gayrımenkullerden geliyordu.[6]

Bu medreselerde yöneticilik yapmak için Hanefi mezhebinden olmak şarttı; bu medreselerde 10. yüzyılda yöneticilik ve hocalık yapanlar şu alimlerdi:[7]

1. Mekke Müftüsü en-Nehravanî (H. 990)
2. Ali Bin Carullah (H. 1013)
3. Yahya Bin Ebi Es-Saadat (Hanefi olmayan) (H. 1027)
4. Mekke Müftüsü ve Kadısı el-Mürşidî (H. 1037)

Bu medreselerde asıl dersler fıkıh alanında olmasına rağmen diğer İslâmi bilimler ve tıp dersleri de okutuluyordu. Bu dört medrese Mescid-i Ha-

5 A.g.e., s. 619

6 النهرواني، قطب الدين محمد بن أحمد، الإعلام بأعلام بيت الله الحرام، تحقيق: فردناند ويستنفيلد، ليبزغ، 1857م، ص: 350-353.

7 المحبي الدمشقي، محمد أمين بن فضل الله، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، بيروت، 270/2.

ram'ın genişletilmesi sırasında yıkılmıştır.[8] Genişletme projesinin ilk adımı olarak 1956'da Melikiyye Medresesi yıkılmıştır. Daha sonra 1963 yılında projenin üçüncü adımında geri kalan üç medrese de yılılmıştır.[9]

Şam Süleymaniye Medresesi

Bu medrese, Merce bölgesinde Kral Baybars sarayının yerine Süleymaniye Camii ve Tekkesi yanında 1966 yılında tesis edilmiştir.[10]

Es-Süveydi, *en-Nefhatü'l-Miskiyye* adlı eserinde bu medresenin mimari özelliklerini şöyle tasvir etmiştir: "...Çok odalı, bahçesinde ölçüleri 10x10 beş fiskiyeli havuz olan, büyük kubbe altındaki dersliklerin pencereleri dört taraftan bahçeye açılır, taş kubbelerin tamamı kurşunla kaplanmış, kurşunların maliyeti oldukça fazla. İmparatorluğu gezen birinden işittim ki Osmanlı'da bunun benzeri bir mederese yok".[11]

İstanbul'daki gibi bu medreseyi de Mimar Sinan inşa etmiştir. Medresenin inşası Sultan Süleyman zamanında başlamış ancak II. Selim zamanında tamamlanmıştır.[12]

Kahire Süleymaniye Medresesi

Kahire medresesi hakkında ulaşabildiğimiz kaynaklarda İstanbul, Mekke ve Şam Süleymaniye Medreseleri kadar bilgi bulunmamaktadır. Ancak Muhibbî'nin *Hülâsatü'l-eser* adlı kitabında Kahire Süleymaniyesi'nin ismine rastlanmaktadır.[13]

"مُحَمَّد بن ابراهيم الملقب بسرى الدّين الدرورى المصرى الحنفى الْمَعْرُوف بِابْن الصَّائِغ السرى، وَكَانَ يعرف اللُّغَة الفارسية والتركية حق الْمعرفَة بِحَيْثُ انه اذا تكلم بهما يظنّ أَنه من أهلهما ودرّس بِمصْر في الْمدرسَة السليمانية".

8 A.g.e., 2\271.

9 متولي، عبدالله، صحيفة الرأي، العدد: 44321، الخميس، 2013/4/18م، ص:22.

10 بدران، القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد، القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد (1336)، منادمة الأطلال ومسامرة الخيال، المكتب الإسلامي، بيروت، 1985 م، 378/1.

11 السويدي، عبد الله بن حسين بن مرعي بن ناصر الدين البغدادي، النفحة المسكية في الرحلة المكية، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1424 هـ، ص: 262.

12 Zeynep Ahunbay, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları: Medreseler, Darülkurralar, Mektepler", *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, (nşr. Sadi Bayram), İstanbul, 1988, s. 256.

13 المحبي الدمشقي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، 317/3.

Ancak Kahire'deki tarihi Süleymaniye Tekkesi olarak bilinen mekânın kitâbesinde "Bu medrese, Kanuni Sultan Süleyman zamanında kurulmuştur" ibaresi yer almaktadır. Dolayısıyla burası Kahire Süleymaniye Medresesi olmalıdır. Ancak bu bilgi tahkiki gerekmektedir. Ayrıca Şam ve Mekke Süleymaniye medreselerinin tarihlerinin de en azından yüksek lisans tezi seviyesinde dahi olsa araştırıcıların ilgisine muhtaç olduğunu belirtmeliyiz.

"هذه المدرسة الشريفة أنشأها في دولة السلطان الأعظم الخاقان المعظم مولى ملوك العرب والعجم كاسر رقاب الأكاسرة قامع أعناق الفراعنة الغازي في سبيل الملك المجاهد في إعلاء كلمة الله فخر سلاطين آل عثمان السلطان سليمان خان ابن السلطان سليم خان أيد الله دولته وأيد شوكته"...

Süleymaniye Medreselerinin Hocalarının Özellikleri

Teracim ve tabakat kaynaklarında Süleymaniye Medreselerinin hocalarının ilmi yeterlilikleri ve resmi görevleri ile ilgili bazı bilgiler bulunmaktadır.[14]

Bütün Süleymaniye Medreselerinde hoca olabilmek için bazı şartlar vardı: Öncelikli olarak icazet sahibi ve diğer medreselerde hocalık yapmış olmak gerekiyordu.[15] Hocalar hem birkaç alanda ihtisas sahibiydiler[16] hem de Arapça, Farsça ve Türkçe gibi birden fazla dil biliyorlardı.[17]

Kaynaklara göre buradaki müderrisler zamanın en ünlü hocalarından ders alıyorlardı.[18] Tabakat kitaplarındaki hocaların özgeçmişine göre bir çoğunun önce farklı medreseleri tamamladıkları, daha sonra Sahnıseman medreselerinde hocalık yaptıkları, ve sonrasında Süleymaniye Medreselerinde hoca oldukları anlaşılmaktadır.[19]

Resmi Görevler

Tabakat kitaplarındaki hocaların özgeçmişine göre Süleymaniye Medrese-

14 طاشْكُبْري زَادَهْ، أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين (المتوفى: 968هـ)، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1 /486؛ الغزي، تقي الدين بن عبد القادر التميمي الدّاريّ الغزّيّ المصريّ الحنفيّ المتوفي سنة 1005 هـ (1010 هـ)، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، المحقق: عبد الفتاح محمد الحلو، دار الرفاعي، 1983، 104/2.

15 Ünal Taşkın, *Klâsik Dönem Osmanlı Eğitim Kurumları*, s. 354-356.

16 نجم الدين محمد بن محمد الغزي (المتوفى: 1061هـ)، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، المحقق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1418 هـ – 7991م، 56/2.

17 المحبي الدمشقي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، 397/1.

18 الغزي، تقي الدين بن عبد القادر التميمي الدّاريّ الغزّيّ المصريّ الحنفيّ المتوفي سنة 1005 هـ (1010 هـ)، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، المحقق: عبد الفتاح محمد الحلو، دار الرفاعي، 1983، 104/2.

19 A.g.e.

lerinde hocalık yaptıktan sonra müftü ve kadı olabiliyorlardı. Hocalık süresi bittikten sonra emekli maaşı alabiliyorlardı. Örneğin H. 981'de Abdulkadir bin Hacı emekli olarak maaş almaya başlamıştır.[20]

Tabakat kaynaklarına göre Süleymaniye hocaları Osmanlı Devleti'nin değişik şehirlerinde kadılık, müftülük, kazaskerlik görevlerini ifa etmişlerdir. Görevlilerin çoğu İstanbul medreselerinde görev yapan hocalardan atanıyordu. Ayrıca bazı hocalar Şam Süleymaniyesi'nden İstanbul'a tayin olmuşlardır. Mekke Süleymaniyesi'ndeki hocalar genelde Mekke ve Medine'de müftülük ve kadılık yapmışlardır.

Süleymaniye Medreselerinin Talebeleri

Süleymaniye medreselerinde talebe olanlarla ilgili fazla bir bilgi yoktur. Çünkü tabakat kaynaklarında daha çok hocalar hakkında bilgi verilmektedir. Ancak talebelerle ilgili sadece şu hususlarda tespitler yapılabilir:

- Öğrenciler genellikle medreseden önce Sıbyan mekteplerinde ders alıyorlardı. Medreseler zorunlu değildi; medreselerde hem bilimsel olarak ihtisas yapılıyordu hem de devlet adamları yetiştiriliyordu. Öğrenciler; dindar ve bilime meraklı olma, sadece bilimle meşgul olma gibi belirli şartlara bağlı olarak seçiliyordu.[21]
- Sultan Süleyman'ın talimatına göre bu medreselerde okuyan öğrencilerin 14-30 yaşları arasında olmaları gerekiyordu; ancak genellikle bunlar 19-20 yaşlarında oluyordu.[22]
- Öğrencilerin okula devam etmesi zorunluydu. Bu şarta uymayan öğrenci ilk olarak sözlü uyarılırdı, ikincide bursu kesilirdi, daha sonra okuldan atılırdı.
- Öğrenciler Mekke ve Şam'daki Süleymaniye Medreselerine Osmanlının muhtelif yerlerinden geliyorlardı.
- Öğrencilerin başarılı ve zeki olanları arasından muid (yardımcı hoca) seçilirdi.[23]
- Öğrenciler okulu bitirince icazetname alıyorlardı ve hoca olabilmek için isimlerini ruznameye yazdırıyor ve sıra bekliyorlardı.

20 المحبي الدمشقي، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، 428/2.

21 A.g.e., s. 272, s. 338.

22 A.g.e., s. 272, s. 338.

23 Taşkın, *Klâsik Dönem Osmanli Eğitim Kurumları*, s. 356.

Süleymaniye Medreselerinde Ders Müfredatı ve Kitapları

Süleymaniye Medreselerinde haftada 4 gün ders vardır; pazar, pazartesi, çarşamba, cumartesi; günlük ders saati 5'tir. Eğitim dili Arapça idi; ancak bunun yanında Osmanlıca ve Farsça da kullanılıyordu.[24] Süleymaniye Medreselerinin diğer medreselerden farkı İslâmi bilimlere ek olarak pozitif ve akli bilimler ve hukuk derslerinin de olmasıdır.[25]

Medreselerde okutulan kitaplarla ilgili hem Osmanlı vakfiyesi kayıtları hem de tabakat kitaplarındaki kayıtlar paralellik göstermektedir. Örneğin Mekke Süleymaniyesi'ndeki ilk müdür ve hoca Nehrivani diyor ki "Medresede *Keşşaf*, *Hidaye* ve Ebussuud Efendinin tefsirinden bölümler okuttum. Hem de tıp, hadis ve usul dersleri de okuttum. Şu anda İbnü'l-Humam'ın *Tekmil Şerhi'l-Hidaye*'sini okutuyorum."[26]

Süleymaniye Medreselerinde İdari ve Mali Sistem

Süleymaniye medreseleri arasında bina, görevli sayısı, mali destek miktarı bakımından farklılık olsa da idari ve mali sistem aynıdır demek mümkündür. Tüm bu okullarda görev yapanlar merkezden atanıyordu. Bu medreselerin yönetimiyle sultan başta olmak üzere sadrazam, şeyhülislâm, kazasker ve vakfın mütevelli heyeti ilgileniyordu. Okuldaki görevliler şunlardır: Medrese müdürü, hocalar, muidler, kapıcı, ferraş ve siraççı.[27]

Medreselerin üç mali kaynağı bulunmaktadır. Vakıf gelirleri, devlet hazinesi ve zenginlerin bağışları. Bunların içinde en büyük payı vakıflardan gelen gayr-ı menkul kiraları, bağ bahçe ürünleri ve vergiler oluşturmaktadır.[28]

Hocaların günlük yevmiyeleri 20-100 akçe arasındadır. En çok alanlar darulhadis hocaları idi; onların bazıları 100 akçe alıyorlardı. İstanbul'da muidler günlük 5 akçe alırken, Mekke'deki muidler 4 akçe alıyorlardı. Süleymaniye Medreseleri arasında ödenen yevmiyeler bakımından benzerlik bulunmaktadır.[29] Örneğin Mekke'deki hocaların günlük yevmiyeleri 50 akçe, muidler 4 akçe, öğrenciler için 2 akçe, diğer görevliler için 2 akçe ödeniyordu ve bu miktarlar diğer medreselerde de aşağı yukarı aynı idi.[30]

24 Yılmaz, *Kanuni Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi*, s. 276, 306.

25 Atay, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programlan ve İcâzetnameler", s. 184-185.

26 الطالبي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 504/4.

27 Yılmaz, *Kanuni Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi*, s. 77-79, 294.

28 A.g.e., s. 77-79.

29 Ortaylı, *Türkiye Teşkilat ve İdari Tarihi*, s. 224.

30 الطالبي، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام، 406/4.

Sonuç

Bu medreseler 10. yüzyılın yüksek öğretimini temsil etmektedir. Zamanımızın yüksek öğretimi ile kıyasladığımızda Süleymaniye Medreselerinde lisans, yüksek lisans ve doktora seviyesinde eğitim yapılıyordu. Özellikle Darulhadiste doktara seviyesinde eğitim yapılmaktadır.

Bir kısım tarih, teracim ve tabakat kitapları o dönemde Mekke, Dimeşk, Kahire ve İznik gibi İslâm şehirlerinde de Süleymaniye Medreselerinin varlığına işaret etmektedir. Söz konusu kaynaklar bu medreselerin bazı özelliklerini izah etmektedir. Bu kaynakların başında Taşköprüzade'nin *eş-Şekâiku'n-Numaniyye Fî Ulemâi'd-Devleti'l-Usmâniyye*, Necmeddin Gazzi'nin *El-Kevâkibü's-Sâira Fî A'yâni'l-Mieti'l-Âşira*, Suveydi'nin *en-Nefhatu'l-Miskiyye Fî'r-Rıhleti'l-Mekkiyye* ve Takiyyudin Gazzi'nin *et-Tabakatu's-Sünniyye Fî Teracimi'l-Hanefiyye* adlı kitapları yer almaktadır.

Adı geçen kaynaklar, o dönemdeki ilim adamlarının hayatlarından ve kadılık gibi üst düzey makamlara gelmelerini sağlayan Süleymaniye medreselerine yükselene kadar geçirdikleri eğitim aşamalarından bahsetmektedir. Ayrıca bu kaynaklar, ilim adamlarının gerek eğitim görmek gerek eğitim vermek gerekse de bu okullarda idarecilik yapmak üzere Osmanlı Devleti'nin şehirleri arasındaki intikallerini ele almaktadır. Bu kaynaklar gösteriyor ki Süleymaniye Medreseleri en üst seviyedeki eğitim kurumlarıdır. Buradan mezun olanlar devletin üst düzey bürokrasisinde kadılık ve müftülük gibi görevlere gelmekteydiler.

- Bu medreselerdeki hocaların görev sırasındaki ve emeklilikte maaşları belirlenmişti.

- Bu medrese hocaları hem sosyal bilimlerde hem de fen bilimlerinde yetişmiş ve ayrıca Türkçe, Arapça ve Farsçaya hakim entelektüel simalardı.

Mekke'deki Süleymaniye Medreseleri'ne gelince: Bu medresenin kuruluş kararı Kanuni Sultan Süleyman zamanında alınmış olmasına rağmen eğitime II. Selim devrinde başlanmıştır. Medresenin mekanı Mescid-i Haram'ın güney kapısı çıkışındaydı. Mescid-i Haram'ın 1963'teki genişletme çalışmaları sırasında, tarihi değeri göz ardı edilerek yıkıldı. Bu okuldaki müderrisler günlük olarak 50 akçe, yardımcıları 4 akçe, öğrenciler 2 akçe, temizlik görevlisi 1 akçe, kapıcılar ise yarım akçe alıyorlardı.

- Her hoca maksimum 15 öğrenci okutmakla mesuldü. Bu sayı da günümüz eğitim kalite standartlarının oldukça üzerindedir.

- Bu kurumun mali masrafları Şam Vakıfları tarafından karşılanıyordu.

- Bu medreselerde yoğun bir biçimde İslâmi ilimler okutulmakla birlikte aynı zamanda tıp gibi fen bilimlerinden de dersler verilmekteydi.
- Şam Süleymaniye Medresesi 1566'da Şam Süleymaniye Mescidi ve Tekke-si'nin yanına daha sonradan inşa edilmiştir.
- Süveydî mimari bakımdan bu medreseyi ayrıntılı bir biçimde tasvir ettikten sonra "Osmanlı topraklarında Şam Süleymaniye Medresesi gibi bir medrese yoktur" diyerek bu kurumun fiziki yapısını övmektedir.
- Yine Süveydî, bu medresede geç dönemlerde artık ilim seviyesinin zayıfladığını ve yeterli vergi toplanamadığından dolayı eğitim seviyesinin düştüğünü belirtir.
- Kahire medresesi hakkında ulaşabildiğimiz kaynaklarda İstanbul, Mekke ve Şam Süleymaniye Medreseleri kadar bilgi bulunmamaktadır. Ancak Muhibbî'nin *Hülâsatü'l-eser* adlı kitabında Kahire Süleymaniyesi'nin ismine rastlanmaktadır.

Kaynaklar

Ahunbay, Zeynep, "Mimar Sinan'ın Eğitim Yapıları: Medreseler, Darülkurralar, Mektepler", *Mimarbaşı Koca Sinan: Yaşadığı Çağ ve Eserleri*, (nşr. Sadi Bayram), İstanbul, 1988, s. 249-51.

Atay, Hüseyin, "Fatih-Süleymaniye Medreseleri Ders Programlan ve İcazetnameler", *Vakıflar Dergisi,* 1981, sy. 13.

İpşirli, Mehmet, *İstanbul'da İlim ve Kültür Hayatı, (15 - 16. Asırlar)*, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, I. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu, 2014.

Ortaylı, İlber, *Türkiye Teşkilat ve İdari Tarihi*, Cedit Neşriyat, Ankara, 2008.

Taşkın, Ünal, *Klâsik Dönem Osmanli Eğitim Kurumları*, s. 354-356.

Yılmaz, Yasin, *Kanuni Vakfiyesi ve Süleymaniye Külliyesi*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara, 2008.

Zorlu, Tuncay, "Klasik Osmanlı Eğitim Sisteminin İki Büyük Temsilcisi: Fatih ve Süleymaniye Medreseleri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 6, Sayı 12, 2008.

بدران، القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد، القادر بن أحمد بن مصطفى بن عبد الرحيم بن محمد (1336)، منادمة الأطلال ومسامرة الخيال، المكتب الإسلامي، بيروت، 1985 م، 1/378.

متولي، عبدالله، صحيفة الرأي، العدد: 12344، الخميس، 18/4/2013م، ص:22.

المحبي الدمشقي، محمد أمين بن فضل الله، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، دار صادر، بيروت، 2/270.

السويدي، عبد الله بن حسين بن مرعي بن ناصر الدين البغدادي، النفحة المسكية في الرحلة المكية، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1424 هـ.

الغزي، تقي الدين بن عبد القادر التميمي الدّاريّ الغزّيّ المصريّ الحنفيّ المتوفي سنة 1005 هـ (1010 هـ)، الطبقات السنية في تراجم الحنفية، المحقق: عبد الفتاح محمد الحلو، دار الرفاعي، 1983م.

الغزي، نجم الدين محمد بن محمد (المتوفى: 1061هـــ)، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة، المحقق: خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط:1، 1418 هـــ - 1997م، 2/56.

طاشْكُبْري زَادَهْ، أحمد بن مصطفى بن خليل، أبو الخير، عصام الدين (المتوفى: 968هــ)، الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، دار الكتاب العربي، بيروت، 1 /486.

الطالبي، عبد الحي بن فخر الدين بن عبد العلي الحسني (المتوفى: 1341هـــ)، الإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام المسمى بـــ (نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر)، دار ابن حزم، بيروت، 1999م.

النهرواني، قطب الدين محمد بن أحمد، الإعلام بأعلام بيت الله الحرام، تحقيق: فردناند ويستنفيلد، ليبزغ، 1857م، ص: 353-350.

Devlet-i Âliyye-i Osmaniyye'nin Dünyaya Örnek Eğitim Müessesesi: Enderûn Mektebi, Ehl-i Hiref, Mücellidân Bölüğü ve XVI. Yüzyıl Osmanlı Cildciliği

Ahmet Saim Arıtan

Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Türk-İslâm San'atları Tarihi A.D. Öğretim Üyesi (merhum)

Enderûn: Topkapı Sarayı'nın bir bölümü**.**

Enderûn Mektebi: Saray'da bulunan ve padişahın hizmetine bakan vazifeliler teşkilatı.

Enderûn-i Hümâyûn: Saray vazifelilerinin yetiştirildiği saray mektebi[1].

Enderûn, Osmanlı Devleti'nde XV. yüzyıl ortalarından itibaren medrese dışında en önemli resmi eğitim kurumu olup, resmî Osmanlı ideolojisi ve zihniyetinin öğretilip geliştirildiği temel eğitim birimini teşkil ettiği gibi, idari ve siyasi hedeflerin tayininde devletin ana kurumlarının işleyişinde önemli bir yere sahip olmuştur[2].

Enderûn, üstün zekâ ve yeteneğe sahip bireylerin eğitildiği bir "özel eğitim kurumu" niteliği taşımaktadır. Eflâtun'un devlet adamı yetiştirmek için önerdiği eğitim sistemini hayata geçiren Osmanlılar olmuştur. Böylece sistemli olarak üstün yeteneklilerin eğitimini yapan bir kurum, dünyada ilk olarak Osmanlılar döneminde gerçekleşmiştir[3].

1 Mehmet Doğan, "Enderûn", *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*, (Ankara, 2013), s.479.

2 Mehmet İpşirli, "Enderûn", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi (DİA)*,11, 185.

3 Metin Uzun, Eftal Çeki, Nuray Çapkan, Ruhi Şirin, "Üstün Yetenekliler Eğitiminin Tarihçesi-Enderûn", *Yetenekli Çocuklar Durum Tespiti Komisyon Ön Raporu*, 49.

Enderûn Mektebi, İmparatorluğun idari mekanizmasını yürütecek seçkin elemanların yetiştirildiği saray teşkilatı içerisinde yer alan bir eğitim müessesesidir[4].

Buradaki seçkinlik ırk, soy, sop, nesep veya rûhâni unsurlara değil zekâ, yetenek, bedeni yeterlilik, liyâkat, sadâkat gibi unsurlara dayanmakta idi. Geniş bir aday tabanından kademe kademe en yeteneklilerini seçerek en yetkili devlet hizmetlerini yürütebilecek nitelikte yetiştirmek, yetki ve sorumlulukların yetenekten çok soyluluğa göre dağıtıldığı Batı ülkelerindeki düzene göre çok farklı bir tutumdu[5].

Okul programlarının ilginç ve önemli özelliği öğrenimin başından sonuna kadar ilgi, yetenekler ve öteki kişilik özellikleri açılarından söz konusu olabilecek bireysel farklılıklara verilen önceliktir. Hazırlık okullarındaki öğrenciler ilgi ve yeteneklerine göre, askerlik ve savaş becerileri, dil ve edebiyat, çeşitli el sanatları, hattatlık vs. gibi alanlardan birinde gelişip yetişme imkânı bulurdu. Daha ileri düzeyde eğitim göremeyecekleri anlaşılanlar bu aşamanın sonunda Yeniçeri, sipahi ocakları ile ordunun inşaat, ikmâl ve benzeri hizmetlerine aktarılırdı. Yahut da sarayın ihtiyacını karşılamak için kurulmuş çeşitli atölye ve imâlathanelerde çalışma imkânı bulurdu. Üst öğrenim aşamasında da tutum aynıydı, öğrenci, yeteneklerine uygun çeşitli öğrenim kanallarından birinde yetişirdi[6].

Osmanlı Devleti'nin dört yüz çadırlık bir aşiretten dünyaya yön veren bir imparatorluk hâline nasıl geldiğini incelemeye çalıştığımızda bunun temelinde Fatih Sultan Mehmet tarafından sistemleştirilen Enderûn Saray Mektebi'nin varlığını gözlemliyoruz. Zira bu okul Osmanlı tarihinde yönetici yetiştirmek maksadıyla kurulmuştur. Okulun kuruluş mantığı içerisinde en iyi ve en bilgili askeri, devlet kademesinde yönetici konumunda olacak olan en iyi insanı yetiştirmek amaçlanmıştır. İşte bu amaçla kurulan okulun devlet içerisinde ne kadar büyük bir fonksiyon arz ettiği en çok da Osmanlı Devleti'nin yükselme döneminde gözlenmektedir. Enderûn, klâsik medrese anlayışının çok üzerinde bilim, sanat ve edebiyatın talebelere en iyi şekilde öğretildiği bir bilim merkezidir de[7].

4 Ruhi Kılıç, *Özel Eğitim Hizmetleri Tanıtım El Kitabı*, orgm.meb.gov.tr, s.6.

5 Erol Kömür, "Osmanlı Devleti Enderun Mektebi'nde Eğitim Sistemi ve Türk Eğitim Sistemine Etkileri" (Yüksek Lisans Tezi, Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010), s. 90.

6 Erol Kömür, a.g.t., s. 90.

7 Bu konuda ayrıntılı bilgi içi bakınız: Yılmaz Öztuna, *Türk Tarihinde Yapraklar*, (İstanbul, 1969), s.255-259; Murat Oğuz, "Osmanlı Devletinin Yükselme Döne-

Genellikle aileleriyle hiçbir ilgisi kalmayan, devşirilmek için alınan çocukların Enderûn'a alınmadan önce belli bir alt eğitimden geçmiş olmaları gerekmektedir. Hıristiyan ailelerden devşirilen çocuklar Türk aileleri yanında Türkçeyi, İslâmî esasları ve âdâbı öğrenir, daha sonra Edirne Sarayı, İbrahim Paşa Sarayı, Galata Saray'da bedeni ve rûhî kabiliyetlerini geliştirecek dersler ve tâlimler görürlerdi. Bunlara **acemi oğlanları** denilirdi. Acemi oğlanları buradaki belirli tâlim ve terbiyeden sonra "çıkma" adıyla ayrılarak çeşitli askeri birlikler içine dağıtılır, üstün yetenekli olanlar ise daha yüksek seviye bir eğitime tabi tutulmak için Enderûn'a alınırdı. Seçilen bu gençler sistemleştirilmiş olan eğitim çerçevesi etrafında altı kademe içerisinde değerlendirilir:

Küçük ve Büyük Oda: Eğitim öğretimin bu kademesinde talebeler içinde bulundukları saray olan Topkapı Sarayı'nın tüm kural ve kaidelerini öğrenirlerdi. Bir yandan öğrenimlerini sürdüren talebeler, bir yandan da saray içerisinde çeşitli hizmetlerde bulunurlardı.

Doğancı Koğuşu: Padişah ava çıktığı zaman saraya gelen avcıların saraya getirdikleri av hayvanlarını değerlendirir, gerekiyorsa gelenlere bahşişler vererek avcıları onöre ederlerdi. Sultan avdan döndüğünde ise bu av hayvanlarını sultana sunarlardı.

Seferli Koğuşu: Bu koğuşa ulaşabilen talebe artık bir Osmanlı subayı sayılırdı. Seferli koğuşunun âmiri "Saray kethüdâsı" denilen albay'dır. Hükümdarın çamaşırlarının yıkanıp temizlenmesi, güzel bir şekilde katlanılması yine bu odada bulunanların görevleri arasındadır. Namazını kılmak isteyen hükümdarın seccadesini ilgili yerden alan seferli ağası camiye giderek yere serer ve padişahtan önce bir kez yüzünü seccadeye sürerek seccadeyi kontrol ederdi.

Kiler Koğuşu: Bu koğuşun içoğlanları padişahın yiyecek ve içeceğini muhafaza ederlerdi. Geceleri sarayın ışıklandırılması da bu koğuş efradının vazifesi idi; şamdanları temizlerler, mumlarını dikerler, yanan mumun kömürleşen fitillerini hususi ve altından yapılmış bir makasla keserlerdi. En büyük zâbitlerinin unvanı "peşkir ağası" idi.

Hazine Odası: Bu koğuşun içoğlanları hanedan hazinesinin muhafızları idi ve hazinede muhafaza edilen padişahın esvâbına bakarlardı. Bu koğuşun en büyük zâbiti "giyim başı" unvanını taşırdı.

minde Enderun Saray Okulunun Yeri ve Önemi" (Yüksek Lisans Tezi, Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2008), s. 27.

Hasoda: Bu koğuşun içoğlanlarının vazifesi temizlik hizmeti ve padişahın her gün yanında bulunarak doğrudan şahsına hizmet etmek idi. Hasodanın ve bütün Enderûn'un en büyük zâbiti "silahdarağa" idi[8].

Enderûn Mektebi'nin tahsil müddeti on dört senedir. Mektebin talebesine "ağa" denir. Okulu bitirenler iyi konuşan, dürüst ve çelebi kimseler olacaklardı. Okulun ders listesinde; Türkçe, Arapça, Farsça, Türk ve Fars Edebiyatı, Arapça Dil bilgisi, Ses Bilgisi, Kur'an ve yorumu, İslâm dini, Hukuk ve Türk Tarihi, Müzik, Matematik dersleri bulunuyordu[9].

"**Ehl-i Hiref**" kavramı Osmanlıca sahip, mâlik, muktedir anlamına gelen "ehl"[10] ve meslek, san'at anlamına gelen "hirfet"[11] kelimeleriyle kurulmuş bir tamlamadır. Ehl-i Hiref'i, günümüz Türkçesinde "san'atta muktedir olan kişiler" şeklinde ifade etmek mümkündür. Hirfet "kesb ü kâr" olarak da ifade edilmektedir. Ayrıca esnaf ve san'atkârlar için "erbâb-ı hirfet" tamlaması da kullanılmıştır[12].

Ehl-i Hiref'e, çeşitli bölüklerden oluşan ve saraya mensup, maaş alan sanatkâr ve zanaatkâr topluluğudur da diyebiliriz[13].

Ehl-i Hiref Teşkilatı, Fatih Sultan Mehmed, II. Bayezid ve Yavuz Sultan Selim'in saltanat yıllarında da faaliyet göstermektedir. Bu teşkilatın, Kanuni Sultan Süleyman'ın kırk altı yıllık saltanatı süresinde tam anlamıyla varlık gösterdiği yaklaşık kırk bölüğünün bulunduğu maaş defterlerinden de anlaşılmaktadır. Bu bölükler arasında kâtipler, mücellidler, nakkâşlar, zergerler, zerdûzlar, kazzâzlar, külâhdûzân bölüğü, kürkçüler, kâşîgerân bölüğü, kündekârlar vb. bulunuyordu[14].

Ehl-i Hiref Defterleri, Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi, Bulgaristan Devlet Arşivi ve Başbakanlık Osmanlı Arşivi olmak üzere üç kuruma dağıtılmıştır. 66 defterin bulunduğu Başbakanlık Osmanlı Arşivi en çok ehl-i hiref defteri-

8 Reşat Ekrem Koçu, "Osmanlı Sarayında Enderun Teşkilatı", *Hayat Tarih Mecmuası*, , 2/7 (1972): 32.

9 Murat Oğuz, a.g.t., s. 27-29.

10 İsmail Parlatır, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, (Ankara, 2006), s.388.

11 İsmail Parlatır, a.g.e., s. 638.

12 Bahattin Yaman, *Osmanlı Saray Sanatkârları 18. Yüzyılda Ehl-i Hıref*, (İstanbul, 2008), s.9.

13 Sakine Akcan Ekici, "III. Mehmed Döneminde 1596-1601 Tarihleri Arası Ehl-i Hıref Defterlerine Göre Sanatkârlar", (Yüksek Lisans Tezi, İ.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), s.14.

14 Filiz Çağman, "Kanunî Dönemi Osmanlı Saray Sanatçıları Örgütü Ehl-i Hiref", *Türkiyemiz*, 54 (1988):11-12.

nin muhafaza edildiği yerdir. Bu defterlerin en eski tarihlisi Uzunçarşılı'nın da bir makale olarak yayımladığı[15] Rebiülahir 932 (Ocak 1526) tarihli defterdir. En son tarihli defter ise Topkapı Sarayı Arşivi'nde D.9613/13 numara ile kayıtlı 1796 tarihli defterdir[16]. Ehl-i Hiref örgütünün genel olarak XVI. yüzyıl sonlarında XVII. yüzyıl başlarında da varlığını sürdürdüğü, fakat gittikçe san'atçı sayısının azalmasıyla orantılı olarak sadeleştiği görülür[17].

Ehl-i Hiref teşkilatıyla ilgili her türlü alım, görev değişikliği ve terfiinden Hazinedârbaşı sorumluydu. Buraya mensup san'atçılar, görevlerini ve padişahın isteklerini bu yolla aldıkları gibi, yevmiye üzerinden üç ayda bir dağıtılan ulûfelerini de onun vasıtasıyla alıyorlardı[18].

Mücellidân Bölüğü

Osmanlı hükümdarlarının okuma sevgisi, kitap san'atlarının gelişmesini sağlayacak bir ortamın doğmasına sebep olmuştur. Sarayda hat, tezhîb, minyatür ve cild atölyeleri kurulmuş, bu atölyelerde devrin başta gelen yerli ve yabancı san'atkârları çalıştırılmıştır. Bu arada yabancı san'atkârlar farklı atölyelerde görevlendirilerek Türk Kitap San'atının dış tesirler altında kalması engellenmiş ve bozulup değişmeden gelişmesi sağlanmıştır[19].

İlk cildcilik lonca teşkilatı Π. Bayezid zamanında (1481-1512) kurulmuştur. Böylece diğer sanatkârlar gibi bir zümre teşkil eden saray mücellidleri önce **usta** ve şakird olarak ikiye ayrılmışlar, ustalar da kendi maharet ve kıdemlerine göre sermücellid, serbölük, seroda, kethüda, serkethüda gibi rütbe ve mevkiler almışlardır. Ayrıca altın döğücü (zerkûb) ve mürekkepçiler (mürekkebî) de Hâssa Cildcileri Teşkilatı'na bağlı idiler.

Rıfkı Melûl Meriç'in neşrettiği vesikalardan Ehl-i Hiref defterlerine göre kayıtlı mücellid sayısının 140 olduğu görülmektedir[20].

XVIII. yüzyıl kayıtlarında "Cemâat-i Mücellidân-ı Hâssa" olarak geçen bölüğün adı 1558 tarihli defterde "Cemâat-i Mücellidler" şeklinde geçmekte-

15 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, "Osmanlı Sarayında Ehl-i Hıref (Sanatkârlar) Defterleri", *Belgeler*, (1986):23-76.

16 Bahattin Yaman, a.g.e., s.11-13.

17 Önder Küçükerman, "Ehl-i Hiref-Topkapı Sarayı'ndaki Ustalar-II", *Tombak*, 2 (1994):40.

18 Bahattin Yaman, a.g.e., s.14.

19 Müjgan Cunbur, "Kanûnî Devri Kitap Sanatı, Kütüphaneleri ve Süleymaniye Kütüphanesi", *T.K.Der. Bülteni*, 17/3 (1969): 134.

20 Rıfkı Melül Meriç, *Türk Cild San'atı Tarihi Araştırmaları I-Vesikalar*, (Ankara, 1954), Mukaddime VI.

dir. Bu yüzyılda şâkirdân alt grubu da yer almaktadır. 1526-1688 yılları arasında bölükte çalışanların sayısı şu şekildedir[21]:

16 ve 17. Yüzyılda Bölükte Çalışanların Sayısı	1526	1545	1558	1596	1606	1624	1638	1650	1651	1654	1655	1656	1656
Cemâat-i Mücellidân-i Hâssa	6	5	10	25	20	26	13	13	11	9	9	9	1
Şâkirdân	1	7	-	14	5	2	3	5	6	6	5	5	5

XVI. Yüzyıl Kânûnî Devri Nakkâş ve Mücellidleri:

Mücellid Ali, Ali Beğ, Nakkâş Abdu'l-Ali, Nakkâş Şah Muhammed, Nakkâş Abdulganî, Mehmed Veled-i Ahmed Mücellid, Mehmed Çelebi, Sinan, Durmuş Hayreddin, Mustafa Sarmaşık, Şâh Mehmed Tebrizî, Hacı Mehmed, Melek Ahmed, Hasan Nakkâş, Abdülmecid-i Tebrîzî, Ahî Beğ-i Tebrîzî,[22] Süleyman b. Mehmed b. Ahmed, Hurrem-i Rûm, Abdi Şa'bân, Mehmed Ca'fer, Mahmûd Mehmed, Kara Mehmed b. Mehmed, Ali Yahya, Ahmed Hasan, Mustafa Ahmed[23], Alâaddin Hudâdâd, Yusuf Süfyân, İsa b. Yusuf, Mehmed Çelebi, kardeşi Hüseyin Çelebi, oğulları Mustafa ve Süleyman Çelebi[24].

XVI. Yüzyıl Başından XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadarki Mücellid-başılar ve Mücellid-başı Olduğu Yıllar:

Yedikuleli Alâaddin (1518), Mehmed Çelebi (1544), Süleyman Çelebi (1595), Kara Mehmed (1605), Mehmed Abdi (1637), Mehmed Yâdigâr (1650), Pîr Dâvûd (1654), Ca'fer Eyyûbî (1670), Ali Yusuf (1687), Süleyman Emekdâr (1698), Hasan b.Ahmed (1734), Mehmed Halîfe (1774), Hâtif Ali (1777)[25].

XIX. Yüzyıl Mücellidleri:

Razgradlı Ahmed, Sancaktar, Razgradlızâde Kâhyâ Emîn, Medîne-i Münevvere Kelâm-ı Kadîm'lerini ta'mir eden ve vassâlik'te tanınmış Hacı Sâid Efendi, Hezargardlı Ahmed, Saka İsmail, Karamanlı Hasan, Şişman Azîz,

21 Bahattin Yaman, a.g.e., s.40-42.

22 Rıfkı Melûl Meriç, "Türk San'atı Tarihi Araştırmaları I", *Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri I* (1963): 768-775.

23 Rıfkı Melûl Meriç, "Türk Cilt Sanatı Tarihi Araştırmaları I", *Vesikalar* (1954): Mukaddime: V-VII.

24 Mustafa Âlî, *Menâkıb-ı Hünerverân*, Haz. Müjgân Cunbur, (İstanbul, 2012),s.73.

25 "Cild", *Türk Ansiklopedisi*, 11, 5.

Üsküdarlı Ali, Sultanahmetli Solak Sinan, Karacaahmet'te medfûn Bektâşî Âşık Osman, Lebbeyk Hâfız Efendi, Pepeyi Hâfız Efendi, Kasımpaşalı Hâfız, kardeşi Tosun, Basrî Efendi, Abdülmecid'in mücellid başısı Sâlih Efendi, Abdülaziz'in mücellid başısı Aksaraylı Râşid Efendi, Aziz Efendi ve çırağı Hasan Efendi, Şevki Efendi çırağı, Mücellid-başı Mehmed Efendi, Mücellid-Müzehhip Hacı Lâtîf[26], Hımhım Arif, Yesârî-zâde[27], Ali Râgıp Efendi.

Gelibolulu Mustafa Âlî, *Menâkıb-ı Hünerverân*'da "*Mehmed Çelebi'ye nazaran incelik bakımından bütün İran ustaları dûn(geri)dur. Acem mücellidlerinin altın ezmek ve ayrı parçaları tezyîn etmek bakımından maharetleri inkâr edilemez. Fakat Diyâr-ı Rûm mücellidlerinin çerçeveleri, zincirleri ve cildlerinin zarafet ve nazikliği çok daha üstün*" diyerek Osmanlı cildlerinin İran'dan üstün olduğunu belirtmektedir[28].

Ehl-i Hiref cemaatinde boşalan bir vazifeye hazinedârbaşının arzı üzerine uygun olan bir kişi tayin edilirdi. Meselâ, 1758 tarihli defterde mücellid Seyyid Mehmed Bedreddin veled-i Derviş Salih'in ölümü ve yerine Süleyman veled-i Abdullah'ın tayini hususunda Hazinedârbaşının arzı ile ilgili şu açıklama bulunmaktadır: "Becâyeş Süleyman veled-i Abdullah âmed bâ arz Serhâzin-i Enderûn ve bâ-ruûs fî 25 R. Sene 173 yevm 2,5 el-bâki Tevzi' şüd be-cemâat-i mezbûre"[29].

Mücellidân Bölüğü'nde hazırlanan eserler tek mücellidin elinden çıkmayabiliyor ve daha çok müşterek mesai mahsulü olan eserler de görülüyordu. Meselâ, TSMK'da bulunan III. Murad Divanı'nın cildi, o tarihlerde mücellidbaşı olan Süleyman b. Mehmed b. Ahmed ile Cemâ'at-i Mücellidân-ı Hâssa'dan meselâ Hurrem-i Rûm, Abdi Şa'bân, Mehmed Ca'fer, Mahmûd Mehmed, Kara Mehmed b. Mehmed, Ali Yahya, Ahmed Hasan, Mustafa Ahmed gibi üstâd mücellidlerin ve Cemâ'at-i Zergerân-ı Hâssa'dan üstâd kuyumcuların eseridir[30].

Mücellidlerin genellikle aynı zamanda nakkâş, müzehhib, musavvir veya ebrû ustaları olmaları ve cildler üzerinde imzaya çok az rastlanması sebe-

26 Müjgan Cunbur, "Türklerde Cilt Sanatı", *Türk Dünyası El Kitabı*, (Ankara, 1976), s. 681.

27 Türk Ansiklopedisi, a.g.md., s. 5.

28 Mustafa Âlî, *Menâkıb-ı Hünerverân*, Haz. Müjgân Cunbur, (İstanbul, 2012), s. 161-162.

29 Bahattin Yaman, a.g.e., s. 14.

30 Rıfkı Melül Meriç, a.g.e., s. 7.

biyle bu san'atın bütün ustalarını tespit edebilmek mümkün olamamaktadır[31].

Hassa cildcileri esas bölüklerinin dışında kemhacılar, çilingirler, divan kâtipleri gibi bölüklerde de yine cildci olarak görev almışlardır. Saray dışında serbest çalışan mücellidler ise Sultan Abdülaziz zamanına kadar halen İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin bulunduğu yerdeki çarşıda toplanmışlardı. Evliya Çelebi. XVII. yüzyılda Beyazıt Camii yanındaki 100 küçük ahşap dükkânda 300 mücellidin çalıştığını söylemektedir[32]. XIX. yüzyıl sonundaki büyük yangında bu dükkânların hepsi yok olmuştur.

XVI. Yüzyıl Osmanlı Cildciliği

XVI. yüzyıl, Türk san'at hayatının müstesna bir devridir. Siyasi hayattaki büyük başarılar san'at hayatında da kendini göstermiş, her konuda en değerli eserler bu devirde meydana getirilmiştir[33]. XVI. yüzyıl aynı zamanda başta İtalya olmak üzere Avrupa Cild San'atının, Türk Cild San'atı etkisinde kalmaya başladığı dönemdir de[34].

II. Bâyezid döneminde (1481-1512), sarayda ilk mücellidhane açılmıştır.

XVI. yüzyılın ilk yarısında kitap kaplarına gömme şemse ve köşebentli deri cildler, şemse ve köşebentli ruganî cildlerle, geçmişin geleneksel bezemelerine yeni yorumlar getirildiği gibi, yepyeni birçok şey de yaratılmıştır. Gömme şemse ve köşebentli deri cildlerle şemse, köşebent içlerine kalıpla yapılan iki grup bezemeyle Türk cildine özgü özellikler belirlenir. Bunlardan biri oval, dilimli şemse ve köşebent içinde bir yaprak kümesi veya saptan çıkan birkaç ince dal, şemse içinde dağılarak kıvrılır veya kıvrılarak döner. Bu dallar üzerinde hançeri yapraklar ve çeşitli biçimlerde hatâyîler sıralanır. Salbek içine iri bir hatâyî yerleştirilir. Saz üslûbu olarak tanımlanan bu bezeme, daha küçük ölçüde miklebin şemse ve köşebentlerinde tekrarlanır. Kimi örneklerde şemse içini dolduran dal ve hançerî yapraklar, hatâyîler çoğalmış, hatâyîlerin ortasını delerek fırlayan hançeri yapraklar veya hançeri yaprağın bir kenarında Hatâyî buketleri oluşturularak bezeme zengin-

31 Ahmet Saim Arıtan, "Türk Cild San'atı", *Türk Kitap Medeniyeti*, ed. Alper Çeker, (2009), 88.

32 Evliya Çelebi, *Seyâhatnâme*, 1 (1938): 609.

33 Zeynep Balkanal, "Bilgi ve Sanatı Kaplayan Sanat: Ciltçilik", *Türkler*, 12 (2002): 342.

34 Rosamond E.Mack, "Cild ve Lâke Sanatı", *Doğu Malı Batı Sanatı* (Çev: Ali Özdamar), (İstanbul, 2005), s. 206-226.

leştirilmiştir. Cildin enli bordürüne kalıpla yapılan bezemeler de şemse ve köşebentlerin tekrarıdır. Şemse, köşebent, bordür zemini veya tüm bezemeler altınla boyanmıştır[35].

Kullanılan malzeme sahtiyan (keçi derisi) ve meşin (koyun derisi)'dir. Ceylan ve deve derileri de kullanılmakla beraber, en çok sahtiyan tercih edilmiştir[36].

16. yüzyılda kitap kaplarında kullanılan süslemelerde mücellidler, geleneği devam ettirmekle beraber yeniliklerden de geri kalmamışlardır. Bu yenilik, şemse ve köşebent içlerini dolduran bezeme tasarımında görülmüştür[37].

Bu asırda bordürler daha genişlemiş ve içlerine yuvarlak veya oval kartuşlar konulmuştur. Şemse, köşebent, bordür zemini veya tüm bezemeler altınla boyanmıştır. Kapak içi süslemeleri, XV. yüzyıl geleneğini devam ettirir.

Sultan III. Murad'ın Divan'ının kabı ise saray kuyumculuğunun yüksek düzeydeki ürünüdür. Cildin 1588 yılında altın işçiliğindeki kabartma tekniği ve savat uygulamasındaki başarısıyla dikkat çeken saray Serzergerânı Mehmed Usta tarafından yapıldığı bilinmektedir[38].

16. yüzyıl'da aşağıdaki cild çeşitlerini görebilmekteyiz.

- Mülemma' Şemseli
- Mülevven Şemseli
- Soğuk Şemseli
- Zerdûz (Simdûz) Şemseli
- Murassa' (Mücevherli) Cild
- Lâke (Ruganî) Cild

Sonuç Olarak

XVI. yüzyıl, Türk-İslâm dünyasında ilim, askeriye, ekonomi ve san'atta zirvedir. Diğer san'atlarda olduğu gibi Cild San'atı da en güzel ve değişik örneklerini bu yüzyılda bizlere sunmuştur.

35 Zeren Tanındı, "Türk Cilt Sanatı", *Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı*, (Ankara, 1993), s. 425.

36 Zeynep Balkanal, a.g.m., s. 342.

37 Zeren Tanındı, "Osmanlı Sanatında Cild", *Osmanlı Ansiklopedisi*, 11 (1999): s. 104.

38 Filiz Çağman, "Serzergerân Mehmet Usta ve Eserleri", *Kemal Çığ'a Armağan*, (İstanbul, 1984),67.

Kaynakça

"Cild", *Türk Ansiklopedisi*, 11 (1963).

ARITAN, Ahmet Saim, "Türk Cild San'atı", *Türk Kitap Medeniyeti*, İstanbul 2009, ss. 60-97.

BALKANAL, Zeynep, "Bilgi ve Sanatı Kaplayan Sanat: Ciltçilik", *Türkler*, C.12, Ankara 2002, ss. 341-349

CUNBUR, Müjgan, "Türklerde Cilt Sanatı", *Türk Dünyası El Kitabı*, Ankara 1976, ss. 452-463.

ÇAĞMAN, Filiz, "Serzergerân Mehmet Usta ve Eserleri", *Kemal Çığ'a Armağan*, İstanbul 1984, ss.51-87.

-------------------, "Kanunî Dönemi Osmanlı Saray Sanatçıları Örgütü Ehl-i Hiref", *Türkiyemiz*, S. 54, İstanbul 1988, ss. 11-17.

EKİCİ, Sakine Akcan, *III. Mehmed Döneminde 1596-1601 Tarihleri Arası Ehl-i Hıref Defterlerine Göre Sanatkârlar*, İ.Ü. Sos. Bil. Ens. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2013.

EVLİYA ÇELEBİ, *Seyâhatnâme*, c. 1, İstanbul 1938.

DOĞAN, Mehmet, *Doğan Büyük Türkçe Sözlük*, Ankara 2013.

İPŞİRLİ, Mehmet, "Enderûn", *T.D.V. İslâm Ansiklopedisi*, c. 11, İstanbul 1995, ss. 185-187.

KILIÇ, Ruhi, Özel Eğitim Hizmetleri Tanıtım El Kitabı, orgm.meb.gov.tr.

KOÇU, Reşat Ekrem, "Osmanlı Sarayında Enderun Teşkilatı", *Hayat Tarih Mecmuası*, 2/7 (1972): 31-35.

KÖMÜR, Erol, *Osmanlı Devleti Enderun Mektebi'nde Eğitim Sistemi ve Türk Eğitim Sistemine Etkileri*, Beykent Üniversitesi Sos. Bil. Ens. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2010.

KÜÇÜKERMAN, Önder, "Ehl-i Hiref-Topkapı Sarayı'ndaki Ustalar-II", *Tombak*, S. 2, İstanbul 1994, ss. 36-45.

MACK, Rosamond E., "Cild ve Lâke Sanatı", *Doğu Malı Batı Sanatı* (Çev: Ali Özdamar), İstanbul 2005.

MERİÇ, Rıfkı Melül, *Türk Cild San'atı Tarihi Araştırmaları I-Vesikalar*, Ankara 1954.

-------------------, "Türk San'atı Tarihi Araştırmaları I", *Türk Sanatı Tarihi Araştırma ve İncelemeleri I*, İstanbul 1963.

Mustafa Âli, *Menâkıb-ı Hünerverân*, Haz. Müjgân Cunbur, İstanbul 2012.

OĞUZ, Murat, *Osmanlı Devletinin Yükselme Döneminde Enderun Saray Okulunun Yeri ve Önemi*, Yeditepe Üniversitesi Sos. Bil. Ens. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2008.

ÖZTUNA, Yılmaz, *Türk Tarihinde Yapraklar*, İstanbul 1969.

PARLATIR, İsmail, *Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*, Ankara 2006.

TANINDI, Zeren "Türk Cilt Sanatı", *Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı*, Ankara 1993, ss. 422-430.

-------------------, "Osmanlı Sanatında Cilt", *Osmanlı Ansiklopedisi*, c. 11, Ankara 1999, ss. 103-107.

UZUN, Metin, ÇEKİ, Eftal, ÇAPKAN,Nuray, ŞİRİN, Ruhi, "Üstün Yetenekliler Eğitiminin Tarihçesi-Enderûn", *Yetenekli Çocuklar Durum Tespiti Komisyon Ön Raporu*, İstanbul 2004.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, "Osmanlı Sarayında Ehl-i Hıref (Sanatkârlar) Defterleri", *Belgeler*, Ankara 1986, ss. 23-76.

YAMAN, Bahattin, *Osmanlı Saray Sanatkârları 18. Yüzyılda Ehl-i Hıref*, İstanbul 2008.

Şerefhan el-Bitlisi ve Şerefnamesi

Vecihi Sönmez

Doç. Dr., Y.Y.Ü. Yaşayan Diller Enstitüsü Müdürü VAN

A. Şerefhan el-Bitlisi'nin Hayatı

Şerefhan el-Bitlisi 1220 - 1650 yılları arasında Bitlis'te hüküm sürmüş olan Şerefhanlar sülalesinin bir mensubu ve Şerefname'nin yazarıdır. 1543 yılında doğan Emir Şeref Han'ın babası Emir Şemsettin, annesi ise Türkmen olup Tokat Bayındırlı diye bilinen Emir Han Musullu bin Külabi Bey Bin Emir Bey'in kızıdır. Babası Emir III. Şeref, Osmanlı'ya karşı geldiğinden İran'a kaçarak Şah Tahmasb'a sığınmıştır. Şeref Han, İran Şahı Tahmasb tarafından, Nahçivan Valiliği'ne gönderilmiştir. Oradan III. Murad'a mektup yazarak Osmanlı'ya bağlılığını bildiren Şeref Han, Sultan III. Murad tarafından hediyeler gönderilerek Bitlis Beyliği'ne atanmıştır. 1604 yılında Bitlis'te vefat etmiştir. Mezarları Bitlis'te, Şerefiye Külliyesinin avlusundaki türbenin içindedir.[1]

B. Şerefname: El Yazmaları, Tercüme ve Ekleri

1. Şerefname'nin El Yazmaları

13 Ağustos 1597 yılında Şerefname'nin yazımı tamamlanır tamamlanmaz, İran ve Osmanlı imparatorluklarında bir çok emir ve hükümdar kâtibi tarafından çoğaltıldı. Elimizde bulunan en eski nüsha, eserin tamamlanmasın-

1 Mîr Şeref XANÊ BEDLÎSÎ, Şerefname, Werger Ziya AVCI, Avesta Basın yayın, 2007 Diyarbakır, s. 24; Ziya AVCI, 14 Şubat Ji aliyê Kovarabir ve Di nav de, BÎR Hejmar 8, Dîrok, 2010, s. 8; Ayrıca bkz., Enver Sultani, "The Sharafnama of Bidilisi: Manuscript copies, translations and appendixes", International Journal of Kurdish Studies, Ocak 2006, s. 3-4.

dan iki yıl sonra yazıldı. Bu nüsha şu anda St. Petersburg'da bulunmaktadır. en son çoğaltılan nüsha ise 19. y.y'da yazıldı. (BL. Ms. Add. 22698 vd.) Geniş araştırmalardan sonra İngiltere ve Fransa kütüphanelerinde Şerefname'nin 18 değişik el yazmasının izine rastladım. 21 tane ekli yazmanın da Avrupa ve Ortadoğu'da Şarkiyat ile ilgili kütüphane kataloglarında ismi geçmektedir. Bunlar zamanımıza ulaşan Şerefname'nin çok iyi bilinen el yazmalarıdır. (bkz. E. Sultani, 35 manuscript Copies of Sharafnama in the International Collections, Arzan Books, 1997. İsveç Kürtçe)

Britanya'ya ve Avrupa'ya ulaşan ilk el yazması nüshası, 1800-1810 yıllarında İran'da görev yapan Büyük Britanya'nın temsilcisi Sir John Malcolm tarafından elde edilmiş olması muhtemeldir. Bu nüsha şu anda Asiatic Society of Great Britain and Irland'da korunmaktadır.

Altı Farsça ve üç Türkçe el yazması İngiltere Milli Kütüphanesinde (British Library) bulunmaktadır. (Farsça yazmaların no.ları: Or. 4830, Or. 4900, Add. 22698, Add. 23531, Add. 23532, Add. 27246; Türkçe yazmalaraın no.ları: Or. 1127, Or. 7860, Add. 18547)

Bir çok nüsha, yazarın bizzat yazdığı nüsha da dahil (MS. Or. Elliot 331) 20 tane renkli minyatür içermektedir. Bunlar iki değişik nüsha ile birlikte Oxford Üniversitesi'nde bulunmaktadır. (Bodleian) (Ms. Or. Elliot. 332 ve MS/Or. Huntington Donat. 13) Bilinen en son nüsha ise şu anda Cambridge Üniversitesi'ndedir. (Brown Ms. H 10-12) Bu nüsha daha önce Prof. Edward Browne'un yanında idi.

Şerefname'nin el yazmalarına, Britanya'nın dışında, uluslararası koleksiyonlarda da rastlanabilir. İki Farsça nüsha (Mss. 1320 ve 1336), birisi Türkçe tercüme ile birlikte (Ms. 1337) şu anda Paris Milli Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. En az üç Farsça ve bir Kürtçe nüsha da Rusya'da St. Petersburg'da Asya Akademik Müzesi'nde bulunabilir. (Nos.576 ve 576a) Farsça nüshalardan biri A. Jabber'in, diğeri Khanicov'un çoğaltmasıdır. Kürtçe el yazması da Mahmud Bayezidi'ye ait olan nüshadır.

Prof. H. A. Barb'a ait üç nüsha Viyana Üniversitesi'nin kütüphanesinde bulunmaktadır. Bunların sadece bir nüshasının izine rastlayabildim. (No. 111, 11697) Bunların dışında üç nüsha da İran'ın başkenti Tahran'da korunmaktadır. Birisi eski Kraliyet Kütüphanesi'nde, (No. 165) diğeri Meclis Kütüphanesi'nde, (No. 3176) sonuncusu da Melik Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

Bunun yanında, Şerefname'nin ekli nüshalarına, Emir Şerefhan'ın memleketinden çok uzaklarda da bulunabilir. Örneğin Hindistan Aligra'da, Mevlana Azad Üniversitesi'nin kütüphanesinde (No. 223) rastladım. Diğer nüs-

haların bulunduğu yerler ise şunlardır: Matinederan Kütüphanesi, Erivan, Ermenistan; Torino Kütüphanesi, İtalya, (MS. Or. 12); Tiflis, Gürcistan, Kekelidza koleksiyonu, G.T.P. 67; Kürt yazar Süreyya Bedirhan'a bir süre kucak açan Kahire; Diyarbekir, Halk kütüphanesi, (No. 42); Suriye Aleppo'daki Osmanlı medreseleri.[2]

2. Tercümeleri

Asırların geçmesiyle, Şerefname'nin Kürtlerde milli bilincin uyanmasına ve onların siyasi hayatına büyük tesirleri olmuştur. Hem Kürtler hem de onları yöneten hanedanlar Kürt topraklarını İran'ın ve Osmanlı'nın müdahalesinden uzak tutmaya çalışmışlardır. Kitabın, Kürtlerin politik hayatındaki öneminden dolayı bazı Kürt yöneticileri ve beyleri onu kutsal bir kitap gibi görmüşlerdir. Onu okuyamayanlar dahi kâtiplerine çoğalttırmışlar ve onlara okutmuşlardır. 1514'te Çaldıran savaşıyla birlikte Kürdistan topraklarının bölünmesiyle, Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde kalan Kürtler, Şerefname'nin dili Farsça'ya yabancı kalmaya başladılar. Bundan dolayı kitap tamamlandıktan hemen sonra Türkçeye tercüme etmek için çaba sarf etmişlerdir. Bu yüzden kitabın ilk kez Osmanlıcaya çevrilmiş olmasına şaşırmamalıyız.

1669- İlk **Türkçe** tercüme Ahmet Bey'in oğlu Muhammed Bey tarafından yapılmıştır. Bu da tam olarak Şerefname'nin tamamlanmasından 68 yıl sonra yapılmıştır. Muhammed Bey Bitlisli ve Emir Şerefhan II'in kâtipliğini yapmıştır. Aynı zamanda Şerefhan'ın torunudur. (BL. MSS. Or. 1127 ve Or. 7860).

1684- İlk tercümeden 15 yıl sonra ikinci tercüme de **Türkçeye** yapıldı. Bu tercüme Diyarbekir'ın kuzeyinde, küçük bir şehirde yönetici olan Mustafa Bey'in kâtibi Ağilli (Eğil) Şem'i tarafından yapılmıştır. (BL. MS. Add. 18547)

1853-1859- Hemen hemen iki asır sonra Batılı oryantalistlerin sahneye çıktığını görüyoruz. Şerefname'nin üçüncü; Avrupa dillerine yapılan ilk çeviri **Almanca'ya,** Alman sosyolog Dr. H. A. Barb tarafından yapılmıştır. Mütercim bu kitabı, Tarih sosyolojisi çalışmalarına kaynak olarak kullanmıştır. Bununla birlikte, tercüme etmeğe başlayıp parçalar halinde 1853-1859 yılları arasında da basımını gerçekleştirmiştir. (bkz. Bidlisi md. İslâm Ansiklopedisi –İngilizce-; Tarihu'l Ekrad Bekannte Kurden-chronik Von Schaeref, Von Professor Dr. Barb, Akademie der Wissenschaften, 1853, Viyana, Avusturya)

1858- **Kürtçenin** Kurmanci Lehçesine ilk tercüme Rusya'nın Van konsolosu Alexander Jaba'ya Kürtçeyi öğreten Mele Mahmud Bayezidi tarafından

2 Ziya AVCI, Mîr Şeref XANÊ BEDLÎSÎ,14 Şubat Ji aliyê Kovarabir ve Di nav de, BÎR Hejmar 8; bkz., Enver Sultani, "The Sharafnama of Bidilisi, s. 3-4.

yapılmıştır. Tercüme 1858 yılında yapıldı. 1986'da Moskova'da basıldı. (bkz. Mele Mahmud Bayezidi, Tewarihi Qadimi Kurdistan- The Olden Histories of Kurdistan- Kürdistan'ın Eski Tarihi, Book 1, Moscow, 1960).

1862- Viladimir V. Zernov, 1860 yılında kitabı **Rusçaya** tercüme ederek, ilk baskının orijinal Farsça metni ile birlikte 1862 yılında Rusya'da, St. Petersburg'da yayınladı. Yaklaşık 36 yıl önce 1820'de başka bir Rus bilgin olan Wolkow, Asya dergisinde Şerefname ile ilgili bir makale yayınlamıştır. Bu çalışmalar Avrupalıların Şerefname ile ciddi bir şekilde ilgi göstermelerinin ilk işaretleridir. (bkz. " Scheref-nameh ou Histoire des Kourdes," par Scheref, Prince de Bidlis publiee pour la Premiere fois. Traduite Annotee par V. Veliamin of-Zernof, Tom 1 St. Petersburg, 1860)

1869- Şerefname'nin **Fransızca** tercümesi de St. Petersburg'da basılmıştır. Bu tercüme F. B. Charmoy tarafından yapılmıştır.

1953- İlk **Arapça** tercümenin ortaya çıkmasıyla, yaklaşık bir asır süren sessizliğin bozulduğunu görüyoruz. Bu tercümeyi Kürt Tarihçisi M. Cemil Rojbeyani yapıp Bağdat'ta basımını gerçekleştirmiştir.

1958- **Arapçaya** yapılan ikinci tercüme, Kürt alim Muhammed Ali Avni tarafından yapılıp Kahire'de basılmıştır.

1971- Türkçe tercümelerin ikisi de Osmanlıca ve Arap alfabesiyle yazıldığı için günümüz Türkçesi'ne yapılan yeni bir tercümeye ihtiyaç duyulmuştur. Latin alfabesini de kullanarak M. Emin Bozarslan **Türkçeye** yeniden tercüme etti. Bu tercüme için M. A. Avni'nin Arapça tercümesi esas alınmıştır.

1972- Kürt şair ve yazar A. Şerefkandi (Hejar), M. Abbasi'nin 1955 yılında Tahran'da basımını gerçekleştirdiği nüshanın Farsça metnini, Arapça tercüme ile birlikte esas alarak, kitabı başarılı bir şekilde **Sorani lehçesine** tercüme etti. Hejar'ın tercümesinin ilk baskısı Irak'ın Necef kentinde 1972 yılında çıktı. İkinci baskısı ise 1980'de Tahran'da yayınlandı.

1998- **Kurmanci** Lehçesinde, Latin harfleri ile başka bir tercüme de İsveç'te yaşayan Kürt yazar Ziya Avcı tarafından yayınlandı.[3]

3. Ekleri

Şerefname'nin tamamlandığı tarihlerde, Kürtler ve bölgede yaşayan diğer milletler, kitabı, bölge tarihi üzerine yazılmış önemli bir kaynak olarak gördüler. Güneyin Yezd kentinden, İran'ın kuzeyi Erdebil'e; Doğunun Salmas

3 Ziya AVCI, Mîr Şeref XANÊ BEDLÎSÎ,14 Şubat Ji aliyê Kovarabir ve Di nav de, BÎR Hejmar 8; bkz.,Enver Sultani, "The Sharafnama of Bidilisi, s. 3-4.

şehrinden Kuzey Kürdistan'ın Argil şehrine kadar, her yerde bir çok nüshası elle çoğaltıldı.

Bazı Kürt yöneticileri Şerefname'yi, kendi kabile tarihleri için güvenilir bir tarihi kaynak olarak gördüler. Asırların geçmesiyle Emirler kâtiplerinden kendi tarihlerinin yazımının devamı için, Şerefhan'ın 1597'de bıraktığı yerden yazmayı sürdürmelerini istemişlerdir.

Bu ekler genellikle bir yöneticinin yanında bulunan Şerefname'ye yapılırdı. Bu eklere Arapça "Zeyl" adı verilir. Bildiğim kadarıyla günümüze ulaşan en az 11 ek vardır. Bu eklerin her biri Kürdistan'ın değişik yerlerinde, değişik zamanlarda yazılmıştır. İkisi Türkçe, bir tanesi Kürtçe, diğerleri de Farsça yazılmıştır.

1- Şerefname'nin el yazma nüshası Rusya'nın St. Petersburg kentinde Asya Akademik Müzesinde korunmaktadır. (576a). Bu nüshaya yapılan ek'in konusu Erdelanilerin tarihidir. İçeriğiyle ilgili açık bilgi yoksa da güvenilir kaynak olarak görülüyor. V. V. Zernof, 1862 yılında yayınladığı tercümesinin önsözünde bu konuya değiniyor.

2- Kuzey Kürdistan'da Ağil yöneticilerinin tarihinin devamı niteliğindeki Şerefname'nin eki, Ağil yöneticilerinden Mustafa Bey'in kâtibi, aynı zamanda Şerefname'yi Türkçeye de tercüme eden Şem'i tarafından yapılmıştır. Şem'i çalışmasını Bitlisi'nin çalışmasını tamamlamasının üzerinden, tam olarak 87 yıl geçtikten sonra, 1684 yılında tamamlamıştır. Tercüme esnasında Şem'i, Ağil'in günlük siyasi olayları ile ilgili bir çok bilgi eklemiştir. (Ff. 59a-60b, Bölüm 1, Kısım 2, Kitap 3). Bu tercümenin eşsiz bir nüshası, ekiyle birlikte British Library'de (İngiltere Milli Kütüphanesi) bulunmaktadır. (Ms. Add. 18547) Bu nüshadaki ek Ağil'in 1597-1684 yılları arasındaki 87 yıllık tarihini içermektedir. Bu satırların yazarı bu nüshayı, Başka ilim adamları ile birlikte Farsçaya ve Kürtçenin Sorani lehçesine tercüme etti. Metin ve tercüme birlikte zamanı gelince yayınlanacaktır.

3- Palu yöneticilerinin tarihinin devamı olan ek ise aynı mütercim tarafından yapılmış ve Şerefname'nin aynı nüshasına eklenmiştir. (BL. MS. Add. 18547, Bölüm 2, Kısım 2, Kitap, 3).

4- Mele Mahmud Bayezidi, kendi yaptığı Kürtçe tercümeye, 1859'da yaptığı eki kitabın içine yaymıştır. Tercüme esnasında bir çok bilgi eklemiştir. Onun yaptığı ekin genişliğini anlamak için, Şerefname'yi Farsça orijinal metniyle karşılaştırmak gerekir. Bu da henüz yapılmamıştır. (bkz. M. Bayezidi, The Olden Histories of Kurdistan, Moscow, 1986,-Kürdistan'ın Eski Tarihi-).

5- Erdelanilerin tarihinin devamı olan ek, 1810'da Emanullah Han'ın kâtibi M. İbrahim Erdelani tarafından yazılmıştır. Bu ek Sir John Malcolm için sipariş edilmiş ve onun sahip olduğu Şerefname'nin nüshasına eklenmiştir. (ff. 34a-40a). Bu ek Erdelanilerin 1597-1810 yılları arasındaki 213 yıllık tarihini ve Emanullah Han'ın dönemini kapsar. (RAS, and MS. CLIIX). Bu metni Kürtçeye tercüme ettim ve bu tercüme Danimarka'da bir Kürtçe dergide, 1993'te yayınlandı. (Darwaza, I, Copenhagen, pp. 36-53). Şimdi ise orijinal metni Farsça ile birlikte Kürtçe tercümesini eşim N. Borna ile beraber hazırladık ve gelecek ay İsveç'te Newroz yayıncılık tarafından yayınlanacaktır.

6- 1842'de M. Mahmut Banei tarafından yazılan Mukrianların tarihi (İran Kürdistan'ı) Şerefname'nin bir nüshasına eklendi. Bu nüshanın nerde olduğu bilinmiyor. Bu ek ile ilgili güvenilir kaynağımız değerli Kürt alimi M. Huzni Mukriani'nin bir çalışmasıdır. O Farsça orijinal metni, Kürtçe tercümeyle birlikte, kendi yazdığı "Ruparek la Diroki Mokrian" (Mukrian tarihi ile ilgili bir sayfa) adlı kitabın içinde, 1947'de Bağdat'ta yayınlamıştır. Şerefname'de Mukrianların tarihi, Bölüm 3, Kısım, 2, Kitap, 3'te yer almaktadır.

7- Mukri kabilesinden Abdullah Han'ın hayatı, Şerefname'nin tamamlanmasından 245 sene sonra, 1842 yılında Mirza İsmail Şeva-Zuri tarafından yazılmıştır. Orijinal Farsça nüsha ile birlikte Kürtçe tercümesi H. Huzni Mukriani tarafından yayınlanmıştır. (1947).

8- İran Kürdistanı'ndaki Gelbaği kabilesinin yöneticilerinin kısa bir tarihi olan ek, Zeki el-Kurdi tarafından yazılmış ve kendi yayınladığı Şerefname'nin Farsça metnine eklenmiştir. Bu ek Zernof'un Kahire'deki ikinci basımına da eklenmiştir. (1958).

9- Şerefname'nin basımı yapılmış en detaylı ek, Cemil Rojbeyani tarafından yazılmıştır. O 1953 yılında Bağdat'ta Şerefname'yi ilk kez Arapçaya tercüme ederken bazı eklemelerde de bulunmuştur. Metnin bir çok bölümü de bu tercümede yer almaktadır.

10- Arapça tercümeye yapılmış ayrıntılı başka bir ek de Kürt bilgin Muhammed Ali Avni tarafından yapılmıştır. Kendi tercümesinin içinde metnin bir çok kısmı da yer almaktadır. (Kahire, 1958).

11- Hejar Mukriani, Sorani lehçesine yaptığı kendi tercümesinin bir çok bölümüne ekler yapmıştır. (Necef, 1972). Hejar, Rojbeyani ve Avni tarafından yazılan Arapça ekleri de tercüme etmiş ve kendi hazırladığı tercümeye eklemiştir.[4]

4 Bkz., Enver Sultani, "The Sharafnama of Bidilisi, s. 3-4.

C. Konusu

Bu eserin ana konusu Kürt toplulukları ve bu toplulukların durumlarının açıklanması hakkındadır.[5]

1. Birinci Safha:

Birinci Bölüm: Diyarbakır ve Cezire Hükümdarları Konusundadır.

İkinci Bölüm: "Hasanveyh" Adıyla Tanınmış Olan Dinaver ve Şehrezor Hükümdarları Konusundadır.

Üçüncü Bölüm: "Lor-i Büzürk" Diye Ün Yapan Fadlavi Hükümdarları Konusundadır.

Dördüncü Bölüm: Küçük Lor Vilayeti Konusundadır.

Beşinci Bölüm: Al-ı Eyub Adıyla Ün Yapan Mısır ve Şam Sultanlarının Anıları Konusundadır.

2. İkinci Safha

Birinci Bölüm: Erdelan Hükümdarları Hakkındadır.

İkinci Bölüm: Şenbu Lakabıyla Ün Yapmış Olan Hakkâri Hükümdarları Hakkındadır.

Üçüncü Bölüm: Bahaddinan Adıyla Tanınmış Olan İmadiyye Hükümdarları Konusundadır.

Dördüncü Bölüm: Üç Dala Ayrılan Cezire Beyleri Hakkındadır.

Birinci Dal: Aziziye Adıyla Ün Yapmış Cezire Hükümdarları Hakkındadır.

İkinci Dal: Gürgil Beyleri Hakkındadır.

Üçüncü Dal: Fınık Beyleri Konusundadır.

Beşinci Bölüm: Melikan Diye Ün Yapmış Olan Hasankeyf Hükümdarları Hakkındadır.

3. Üçüncü Safha:

Kürdistan'ın Diğer Beyleri ve Hükümdarlarının Anıları Hakkındadır.

Birinci Grup:

Birinci Bölüm: Çemişkezek Hükümdarları Hakkındadır.

Birinci Dal: Mıcıngert Beyleri Hakkındadır.

5 Bkz., Mîr Şeref XANÊ BEDLÎSÎ, Şerefname, s.118 vd.

İkinci Dal: Pertek Hükümdarları Hakkındadır.

Üçüncü Dal: Seqeman (sakaman) Hükümdarları Konusundadır.

İkinci Bölüm: Mırdasi Hükümdarları Hakkındadır.

Birinci Dal: Buldukani Lakabıyla Anılan Eğil Hükümdarları hakkındadır.

İkinci Dal: Palu Hükümdarları Hakkındadır.

Üçüncü Dal: Çermuk Beyleri Hakkındadır.

Üçüncü Bölüm: Son Zamanlarda Hazzo Hükümdarları Diye Tanınan Sason Hükümdarları Hakkındadır.

Dördüncü Bölüm: Xizan (hizan) Hükümdarları Hakkındadır.

Birinci Dal: Hizan Hükümdarları ve Bu Adla Adlandırılmalarının Nedeni Hakkındadır.

İkinci Dal: Müks Beyleri Hakındadır.

Üçüncü Dal: İsbayert Hükümdarları Hakkındadır.

Beşinci Bölüm: Kilis Hükümdarları Hakkındadır.

Altıncı Bölüm: Şervan (Şirvan) Beyleri Hakkındadır.

Birinci Dal: Kurne Beyleri Hakkındadır.

İkinci Dal: Erun Beyleri Hakkındadır.

Yedinci Bölüm: Zirkan Beyleri Hakkındadır.

Birinci Dal: Derzini Beyleri Hakkındadır.

İkinci Dal: Gıdıkan Beyleri Hakkındadır.

Üçüncü dal: Atak Beyleri Hakkındadır.

Dördüncü Dal: Tercil Beyleri Haklkındadır.

Sekizinci Bölüm: Süwedi (sıldi) Beyleri Hakkındadır.

Dokuzuncu Bölüm: Sılemani(Süleymani) Beyleri Hakkındadır.

Birinci Dal: qulp(kulp) ve Batman Beyleri Hakkındadır.

İkinci Dal: Meyyafarikin Beyleri Hakkındadır.

İkinci Grup:

Birinci Bölüm: Sohran Hükümdarları

İkinci Bölüm: Baban Beyleri Hakkındadır.

Üçüncü Bölüm: Mekri Hükümdarları Hakkındadır.

Dördüncü Bölüm: Bıradost Hükümdarları Hakkındadır

Birinci Dal: Somay Beyleri Hakkındadır

İkinci Dal: Terkever ve Davut Kalesi Beyleri Hakkındadır.

Beşinci Bölüm: Mahmudiyen Beyleri Hakkındadır.

Altıncı Bölüm: Dımbılı Beyleri Hakkındadır.

Yedinci Bölüm. Zerza Beyleri Hakkındadır.

Sekizinci Bölüm: İstuni Beyleri Hakkındadır.

Dokuzuncu Bölüm: Tasni Beyleri Hakkındadır.

Onuncu Bölüm: Kelhur Hükümdarları Hakkındadır.

Birinci Dal: Pılıngan Hükümdarları Hakkındadır.

İkinci Dal: Derteng Beyleri Hakkındadır.

Üçüncü Dal: Mahideşt Beyleri Hakkındadır.

Onbirinci Bölüm: Bane Beyleri Hakkındadır.

Onikinci Bölüm: Gelbaği Beyleri Hakkındadır.

Üçüncü Grup:

Birinci Dal: Siyah Mansur Beyleri Hakkındadır.

İkinci Dal: Çengi Beyleri Hakkındadır.

Üçüncü Dal: Zengine Beyleri Hakkındadır.

Dördüncü Dal: Pazuki Beyleri Hakkındadır.

4. Dördüncü safha:

Yazarın Babaları ve Ataları olan Betlis (Bitlis) Beylerinin ve Hükümdarlarının Anıları Hakkındadır.

Giriş: Bedlis (Bitlis) şehri, bu şehrin kimin tarafından kurulduğu konusundadır.

Birinci Kısım: Rozkan Aşireti konusundadır.

İkinci Kısım: Bedlis Hükümdarları ve Onların Soyları ve Bedlis'e nasıl ve Ne Zaman Geldikleri Konusundadır.

Üçüncü Kısım: Bedlis Hükümdarlarının Çeşitli Çağ ve Zamanlarda Büyük Sultan ve Krallardan Gördükleri Saygı Belirtileri, İtibar ve Değer Çeşitleri Konusundadır.

Dördüncü Kısım: Bedlis Hükümdarlarının Hükümetlerinin Betlis'te Sona Ermesine Yolaçan Neden ve Etkenler Konusundadır.[6]

6 Bkz., Mîr Şeref XANÊ BEDLÎSÎ, Şerefname, s.110-232.

Sonuç

Şerefhan Bitlisî tarafından yazılan ve Kürdistan tarihini anlatan ilk tarihi eser olan Şerefname; "Eğri Fatihi" olarak anılan Sultan III. Mehmed'e ithaf edilmiştir. Eser Kürt beylikleri tarihini, onların soy kütüklerini, Bitlis Beyleri ve vuku bulan olaylarını dört safhada anlatmaktadır.

Giriş bölümü: Kürt toplulukları ve durumları hakkında bilgiler verir. Birinci Safha: Geçmişte bağımsız hükümdar ve sultan olarak adına hutbe okutulan Mervani ve Eyyubi emirleri ile Şehrizor, Büyük Lor ve Küçük Lor hanedanlarını anlatır. İkinci Safha: Saltanat ve bağımsızlık iddiasında bulunmamakla birlikte bazen kendi adlarına hutbe okutmuş ve para bastırmış olan Erdelan, Hakkâri, Behdinan (İmadiye) ve Bohtan (Cizre) hükümdarlarını anlatır. Üçüncü Safha: Çemişkezek, Eğil-, Çermik, Hizan, Müks (Bahçesaray), Palo Kilis, Şirvan, Atah (Lice),Tercil (Hazro), Swêdi, Slemani, Mahmudiyan (Hoşab), ve diğer yerlerdeki ikincil hükümdar sülaleleri hakkında bilgiler verir. Dördüncü Safha: kendi ataları olan Bitlis hükümdarları hakkında bilgiler aktarır.

Şerefhan eserine başlamadan önce Kürt toplumunun nasıl türediği hakkında öne sürülmüş çeşitli rivayetler üzerinde durmaktadır. Ona göre; Kürtler, beyinlerinin alınıp Dahhak (Bivrasb)'ın iki omuzu üzerinde meydana gelen kansere benzer bir çıbana sürülmesi için öldürülmekten, boğazlanmaktan, başları kesilmekten kaçarak dağlara ve engin yerlere dağılan insanların soyundan geldiğini belirtir. Yine başka bir rivayete göre; Kürtlerin bu adla adlandırılmalarının tek nedeni, aşırı cesaretleri ve savaşçılıklarıdır. Başka bir rivayete göre ise de; Kürtler Allah'ın, üzerinden perdeyi kaldırdığı cin topluluğudur. Ona göre bazı tarihçilerde cinlerin, Havva'nın kızlarıyla evlendiklerini, onlardan da Kürtlerin doğduğunu öne sürdüklerini belirtir.

Yazara göre Kürtlerin memleketinin sınırları, Okyanus'tan ayrılan Hürmüz Denizi (Basra Körfezi) kıyısından başlar; bir doğru çizgi üzerinde oradan Malatya ve Maraş illerinin nihayetine kadar uzanır. Böylece bu çizginin Kuzey tarafı Fars, Acem Irak'ı (Güneybatı İran'daki Huzistan eyaleti), Azerbaycan, Küçük Ermenistan ve Büyük Ermenistan'ı teşkil eder. Güneyine ise Arap Irak'ı, Musul ve Diyarbekir illerinin düştüğünü belirtir.

Şerefhan, Kürt topluluk ve aşiretleri dil, gelenek ve sosyal durumlar yönünden dört büyük kısma ayrıldığını belirtir. Birinci kısım; Kurmanç, İkinci Kısım; Lor, Üçüncü Kısım; Kelhur, Dördüncü Kısım; Goran olarak belirtir. Ayrıca yazar Kürtlerin inançlarına değinerek çoğunluğunun Sünni Müslüman ve İmam Şafii mezhebine bağlı olduklarını fakat Kürtler arasında

Şeyh Adiyy Bin Müsafir'e inanan Yezidî Kürtlerinin olduğunun da bilgisini aktarıyor.

Yazara göre Kürdistan'ın tanınmış hükümdarları mensup bulundukları aşiretlerinin adıyla adlandırılırlar; Hakkâri, Sohrani, Babani, Erdelani gibi... Kale ve şehirlere sahip olan hükümdarlar ise o kale ve şehrin adıyla tanınırlar; Hısnıkeyfa hükümdarları, Bedlis hükümdarları, Cezire hükümdarları, Hazzo Hükümdarları, Eğil hükümdarları gibi... Eser genel olarak Kürdistan tarihinde ün yapmış Kürt beylikleri ve hükümdarları, onların soy kütükleri, siyasi faaliyetleri ve sosyo kültürel durumları hakkında bilgiler vermektedir.

KELÂM

–

FELSEFE

–

TASAVVUF

Taşköprîzâde'de Zihnî Varlık Meselesi

Necmi Derin

Yrd. Doç. Dr., Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Zihni varlık filozofların düşünce yapısında sistematik bir bütünlüğün asli unsurlarındandır. Bu sebepten dolayı ontoloji, epistemoloji başta olmak üzere akıl, nefis, sudur, mantığın tasavvur ve tasdikat bölümlerinin birçok konusuyla doğrudan ya da dolaylı bir irtibatı bulunmaktadır.

Zihni varlık tamlamasının müstakil bir konu ve problem olarak incelenmeye başlandığı zamandan itibaren ortaya çıkan bilgi birikimi, daha çok zihni varlık konu ve meselelerini gündeme alarak bilgi, mantık, metafizik alanlardaki detayları ortaya koymaktadır. Özellikle Taşköprîzâde Ahmed Efendi'nin (ö. 968/1561) konu ile ilgili yazmış olduğu müstakil bir risale de problem kelâm ve felsefe geleneklerinin ispat ve reddiyelerini içerecek şekilde ele alındığı görülmektedir.

Tebliğimiz, XVI. yüzyılın önemli isimlerinden biri olan Taşköprîzâde'nin bu risalesi üzerinden o dönemdeki zihni varlık tartışmasının bir bölümünü oluşturan harici varlık, zihni varlık ve nefsül emr gibi kavramları ele almaktadır. Kavramlar hakkında felsefe ve kelâm geleneğinin ihtilaflarını gündeme getirerek hem Taşköprîzâde'nin hem de XVI. Yüzyıl âlimlerinin zihin dünyasına temas etmeye çalışacağız. Bunun için öncelikle Taşköprîzâde dönemine kadar zihni varlık literatürüne değinmemiz gerekir. Bu aynı zamanda Taşköprîzâde'nin kaynaklarına dair bilgiyi de içermektedir.

I. Bölüm: Konunun Tarihi Arka Planı

Eldeki veriler zihni varlık kavramının ilk defa Gazzâlî tarafından kullanıldığını bize göstermektedir. Gazzâlî bu terkibi *Mı'iyârü'l-'ilm, Faysalu't-Tefrika, el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi meânî'l esmâi'l-hüsnâ* adlı eserlerinde zik-

reder.[1] Gazzâlî'yle aynı çağda yaşamış olan Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî (ö. 547/1152) de zihnî varlık terkibini kullanır.[2] Gazzâlî ve Bağdâdî'den sonra zihnî varlık kullanımının biraz daha farklı ele alındığı görülür. Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* adlı eserinde zihnî varlık ile ilgili konuyu müstakil bir başlık altında ele alır.[3] Râzî örtük bir şekilde intikal eden problemi zihnî varlığın ispatı başlığıyla ilk defa açıkça zikreder.

Zihni varlık meselesine temas eden bir diğer önemli isim de Nasîrüddîn Tûsî'dir (ö. 672/1274). Tûsî, *Tecrîdü'l-i'tikâd* adlı eserinde konuyu muhtasar bir şekilde ele alır.[4] Konuyu çok muhtasar olarak ele aldığı için izaha muhtaç birçok husus bulunmaktadır. Bu yüzden üzerinde Şii ve Sünni ilim erbabı tarafından üç yüze yakın şerh ve haşiye yapılır. Bunlar arasında meşhur olan İbnü'l Mutahar Hillî (ö. 726/1326), *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd*, Şemseddin İsfahânî (ö. 749/1349), *Teşyîdü'l-kavâid/tesdidü'l-kavâid fi şerhi Tecrîdi'l-i'tikâd* ve Ali Kuşçu'nun (ö. 879/1474) *Şerhu'l-cedîd* eserleridir.

Taşköprîzâde risalesinde Adudüddin Îcî'nin *Mevâkıf*'ından birçok bilgiyi hemen hemen aynı şekilde tekrar ederek *Mevâkıf*'ın önemli bir kaynağı olduğunu göstermektedir. Zihni varlık literatüründe önemli olan bir diğer isim de Seyyid Şerif Cürcânî'dir. Risalede Cürcânî'nin *Şerhü'l-mevâkıf, Hâşiye alâ şerh-i tecridi'l-akâid li-İsfehâni, Hâşiye-i hikmeti'l-ayn, Hâşiye alâ şerh-i Metâli'* adlı eserlerinden yapılan alıntı ve atıfların çokluğu dikkat çekmektedir.[5] Özellikle *Şerhü'l-mevâkıf*'ın ve *Hâşiye-i tecrid*'in hem risalenin hem de zihni varlıkla ilgili yazılan diğer eserlerin çerçevesini ve içeriğini belirlemede önemli olduğu görülmektedir.

Zihni varlık meselesini doğrudan ele alan bu literatür, Taşköprîzâde'nin yazdığı risalenin üzerine inşa edildiği zemindir. Uzun tarihi sürece yayılan bu mesele farklı yorum ve anlayışları da içermektedir. Zira kelâm ve felsefe geleneğine mensup olan farklı isimlerin meseleyi ele alırken kullandıkları kavram aynı olmasına rağmen varılan neticeler birbirine zıt olabilmektedir.

1 Gazzâlî, *Faysalu't-Tefrika*, nşr. Riyâz Mustafa Abdullah, Beyrut 1986, s. 50; Gazzâlî, *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi meânî'l esmâi'l-hüsnâ*, thk. Fazluhu Şehâde, Beyrut 1971, s. 19

2 Ebu'l-Berekât el-Bağdâdî, *el-Kitâbu'l-Mu'teber fi'l-Hikme*, Haydarabad 1358, c. III, s. 63.

3 Fahreddin Râzî, *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye fî ilmi'l-ilâhiyyât ve't-tabîiyyât*, nşr. Muhammed M. el-Bağdadi, Beyrut 1990, c. I, s. 130-132

4 Nasîrüddîn Tûsî, *Tecrîdü'l-akâid* thk: Muhammed Cevâd Hüseynî Celâlî, Kum 1407, s. 105

5 Taşköprîzâde, *eş-Şühûdü'l-aynî fî mebâhisi'l-vücûdi'z-zihnî*, nşr. Muhammed Zahid Kamil Cul, Köln 2009, s. 29, 30, 70, 79, 86, 90, 109.

Bunun en temel sebebi, kullanılan kavramlara farklı manalar yüklenmesinden kaynaklanmaktadır. Ki bu da konunun anlaşılmasına engel olan en temel problemlerden biridir. Bu sebepten dolayı Taşköprîzâde, konunun en temel kavramları olan harici varlık, zihin ve nefsül-emri hangi manalara geldiğini ve kendinden önce bu meseleyi ele alan metinlerde hangi manaların öne çıktığını inceleyerek meseleyi netleştirmeye çalışır.

II. Meselenin Temel Kavramları

2.1. Zihin

Zihin, sözlükte anlamak, düşünmek ve akletmek[6]; farkında olmak(el-fıtnat) ve hıfzetmek gibi manalara karşılık gelmekle birlikte "nefsin kuvveti" için de kullanılır.[7] Zihin kavramı ya sadece insan nefsine ait olan idrak kuvvesine hasredilerek ya da daha genel bir kullanım tercih edilerek mutlak idrak kuvvesi şeklinde ele alınmaktadır.[8] Mutlak idrak kuvvesi şeklinde kullanıldığında ise

a. Natık nefis

b. Natık nefsin aletleri[9]

c. Natık nefsin dışında başka bir mücerret kastedilir.[10]

Zihni varlık problemini ele alan metinlere baktığımızda genellikle tercih edilen üçüncü kullanımdır.[11] Zihin kelimesinin ıstılahi kullanımına dair öne çıkan manaları biraz daha detaylandırmak gerekirse, zihin: ya

1. Akli ilim ehline göre daha önce var olan fikirlerden hareketle marifet ve ilimleri idrak eden **tam istidat** anlamında kullanılır.

Ya da

2. Zikredilen istidatla vasıflandığından dolayı **natık nefis** şeklinde kullanılır.[12]

6 Ebü'l Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 13/174.

7 Seyyid Şerif Cürcânî, Kitâbü't-Târifât, *Beyrut*, 1983, s. 108.

8 Taşköprîzâde, *eş-Şühûdü'l-aynî*, s. 29.

9 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, II, İstanbul 1067, s.69.

10 Ebü'l-Fazl Adudüddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-kelâm*, Âlemü'l-kütüb, Beyrut, t.y, s. 52.

11 Mehmet Aktaş, *Kemalpaşazâde'nin Zihnî Varlık Risâlesi: Tahkik ve Değerlendirme* (Yüksek Lisans tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü 2014; s. 1-3

12 Taşköprîzâde, *eş-Şühûdü'l-aynî*, s. 29.

Zihin kavramı zamanla anlam genişlemesine bağlı olarak, makulatın tahsil olduğu mahal anlamında kullanılmaya başlanır.[13] Mahal anlamında ele alınması, nefis ya da nefsin zahirî ve batinî aletleriyle birlikte sahip olduğu anlamdan daha genel (eam) bir manaya sahip olduğunu göstermektedir. Bu kullanım zaman içinde ilk akla gelen anlam olur. Ki nefsin zahirî ve batinî aletleri olarak ele alınması kendi içinde çelişkilere ve farklı problemlere sebep teşkil eder. Örneğin nefsin aletleri bedene bağlı olmasından dolayı zihni varlık terkibi bu manada kullanılırsa, harici varlık anlamı ile aynı olur. Ki bu düşünce filozofların anlayışlarıyla tamamen çelişir. Bu yüzden de meşşâî geleneğe mensup filozofların bu manayı kabul etmesi mümkün görünmemektedir.

Zihni varlıkla ilgili kullanılan temel kavramların tespit edilebilmesi meselelerin kavranılmasında önemli olduğu gibi tarihi süreç içinde nasıl farklı tartışmaların çıktığını da göstermesi açısından dikkate değerdir. Zihin kavramının bu kullanımından çok farklı diğer bir anlamı daha bulunmaktadır.

(Bu üçüncü mana da)

3. **Nefsin aletleriyle birlikte mebâdi-i âliye** anlamında da kullanılmaktadır.[14]

Zihin kavramı hakkında verilen üç anlam veya üç kullanım da harici varlığın zıttı/mukabili olan özel varlığa (kastedilen zihni varlıktır) mahal olması bakımından ortaktırlar. Tercih edilen son kullanımdır. Zira bu konudaki esas amaç, hangi şekilde olursa olsun zihni varlığın ispatıdır. Zihni varlığın ispatını, mebâdi-i âliye/semâvi akıllar sabit olmayı bile yeterli görenler de bulunmaktadır çünkü bu düşünceyi savunanlara göre mebâdi-i âliyede olması zihnimizde bulunmasını da istilzam etmekte yani gerektirmektedir. Bu durumda ise zihni varlığın ispatı doğrudan olmamakta ama istilzam yoluyla zihni varlık anlaşılmaktadır. Zaten maksat da zihni varlığın gerekliliğini ortaya koyabilmektir.

Zihin kelimesinin karşılığı olarak kullanılacak mana üzerine olan ihtilafın temelinde zihni varlığın, doğrudan mı yoksa dolaylı olarak mı ispat edilmesi gerekir tartışması yatmaktadır. Natık nefis olarak ele alınırsa konu, doğrudan ispat edilmeye çalışılmakta; mebâdi-i âliye şeklinde ele alınırsa dolaylı bir ispata gidilmektedir.

Sonuçta zihin kavramı, **mutlak olarak idrak kuvvesi** anlamını içermektedir. Çeşitli anlamlarda kullanımları sadece yöntem farklılığını ifade et-

13 İbn Kemalpaşazâde, *Zihnî Varlık*, s. 1

14 Taşköprîzâde, *eş-Şühûdü'l-aynî*, s. 29.

mekte esas amaç olan zihni varlık ispatında bir ihtilafın bulunmadığı anlaşılmaktadır.

2.2. Hariç Kavramı

Hariç ile mutlak idrak kuvvesinin dışında olan anlam kast edilmektedir.[15] Hariç diye isimlendirilmesi, idrak kuvvesinde hâsıl olanların idrak edilene (müdrek) nispetle dâhilde olmasından kaynaklanmaktadır.[16] Buna göre müdrek zihnin dışındakiler olmakta, idrak edilenler zihinde var olmaktadır. Dolayısıyla hariç ile zihin arasında tekabül ilişkisi bulunmaktadır. Çünkü hariç ile dâhil arasında birleşme imkânı muhaldir.

Ama hariç ile nefsü'l-emr arasında ise umum husus mutlak ilişkisi vardır.[17] Bu, zihin kelimesinin nefs ve aletleri anlamında kullanıldığında olmaktadır. Eğer sadece nefis anlamında kullanılırsa aletler de harici olur. O zaman da **hariç, idrak edenin (müdrik) kendisinin dışında olana denir.[18]**

Taşköprîzâde hariç kavramını biraz daha netleştirecek bilgiler vermektedir. Ona göre hariç kavramı iki anlama gelmektedir.

a. Mutlak olarak zihnin dışında olan.

b. Zihnin tamamı değil sadece zihnin varsayımsal yönünün dışında olan.[19]

Birinci kullanım en çok itibar edilenidir. İkinci kullanım ise birinciden daha genel olduğu için onu ve daha fazlasını içermektedir. Fazlası ile kastedilen zihnin farazi kısmının dışı ki o zaman hariç kavramı sadece gerçeklik alanı ile sınırlanmamakta zihnin farazi olanının dışındakileri ihtiva eden bir anlam genişliğine ulaşmaktadır.

Bu anlam farklılıklarının özellikle vurgulanmasının sebeplerinden biri ve belki de en önemlisi bilgideki doğruluk kriterinin belirlenmesidir. Çünkü hükmün sıhhati, harice mutabakatla mümkündür. Bundan da hariçte var

15 Taşköprîzâde, *eş-Şühûdü'l-aynî*, s. 31.

16 Taşköprîzâde, *eş-Şühûdü'l-aynî*, s. 31.

17 Umum husus mutlak (tam-girişimlilik) insan ile hayvan kavramlarında olduğu gibi insan kavramı içine giren bütün fertler, hayvan kavramı içine girer. Ama hayvan kavramı içine giren bütün fertler insan kavramı içine girmez. Zihni varlık, nefsü'l-emri içermekte ama nefsü'l-emr, zihni varlığı bütünüyle içermemektedir.

Umum husus min vecih (eksik girişimlilik), balık ile memeli kavramlarında olduğu gibi balık kavramının bazı fertleri memeli kavramı içine, memeli kavramının bazı fertleri de balık kavramı içine girer.

18 İbn Kemalpaşazâde, *Zihnî Varlık*, s. 5.

19 Taşköprîzâde, *eş-Şühûdü'l-aynî*, s. 31-32.

olan husulün zihinde olan husulden daha genel olduğu ortaya çıkar. Ki bu zat bakımından olup suret bakımından değildir.[20]

Harici varlıkla birlikte çok sıklıkla kullanıldığı için değinilmesi gereken bir diğer kavram da asil varlıktır. Zihni varlık konusu gündeme geldiğinde kullanılan asil varlık kavramı harici varlığın kullanımında olduğu gibi iki anlamda kullanılmaktadır:

1. Mutlak olarak zihnin dışında meydana gelme
2. Zat olarak meydana (husul) gelme.[21] Husulün zat olarak belirtilmesi suret olarak ele alınmadığını vurgulamak içindir.

İkinci kullanım bazen zihinde bazen de hariçte meydana gelebildiği için bu yön birincisinden daha geneldir. Bu kullanımın örneği Seyid Şerif'te bulunur. Ona göre

> "Bazen bilgiler zatları ile zihinde bulunurlar; belirli bir bilgiyi öğrenmen gibi ki bu ilim zihinde zatı ile meydana gelir. Bazen de belirli bir bilgiyi öğrenmeden önce zihninde canlandırman gibi zatları ile değil suretleri ile bulunurlar. Hiç şüphesiz zihindeki birinci var oluş ikinci var oluştan farklıdır."[22]

Asil varlık veya gölge varlık şeklindeki kullanım önemli bir ayrımı ve sorunu içermektedir. "Zihinde gerçekleşen şey, dıştaki varlıkların aynısı mı yoksa gölgesi mi?" sorusu zihni varlık literatüründe tartışılan en önemli problemlerin başında gelir. Eğer zihinde gerçekleşen şey ile gölge kastedilirse zihni varlığın bulunduğunu iddia etmek mümkün olamaz. Çünkü gölge zat itibariyle yoktur.

Zihni varlığı savunanlar zihindeki suretler ile dıştaki mahiyetin aynı olduğunu ileri sürmektedirler. Suret cevherdir ve bu suret zihinde gerçekleşmektedir. Eğer bu suret heyulaya yerleşirse aynısı olur. Dolayısıyla zihinde bulunan ile hariçte heyulaya yerleşen aynı hakikattir. Aralarında fark bulunmaz sadece mahal değişikliği vardır. Zihnin mahalli, harici mahalden tabiat itibariyle değişiktir. Filozoflara göre hakikat hakikat olması itibariyle

20 Taşköprîzâde, *eş-Şühûdü'l-aynî,* s. 42-47; gerçekleşen şey, dıştaki varlıkların aynısı mı yoksa gölgesi mi? Gölge ise zihni varlık yoktur. Çünkü gölge zat itibariyle yoktur. Zihni varlığı savunanlar zihindeki suretler ile dıştaki mahiyetin aynı olduğunu ileri sürmektedirler.

21 Taşköprîzâde, *eş-Şühûdü'l-aynî,* s. 31; İbn Kemalpaşazâde, *Zihnî Varlık,* s. 6. Taşköprîzâde, Seyyid Şerif'in metninden İbn Kemalpaşazâde'nin çıkardığı yoruma eleştiri yöneltir.

22 Seyyid Şerif Cürcânî, *Hâşiye alâ Metâli'l-Enzâr alâ Tevâli'l-Envâr*, İstanbul 1277, s. 17.

zihinde de hariçte de aynıdır. Farklılık bulundukları mahalden kaynaklanır. Diğer bir ifadeyle farklı mahallerde bulunan hakikatin kendinde bir değişiklik yoktur. Kelâmcıların karşı çıktığı, konuların başında da bu husus gelmektedir. İnsan dediğimizde hariçte var olan ile zihinde var olan insan hakikati nasıl aynı olur? Böylelikle farklı mahallerde bulunan hakikatin ayniliği meselesi problemin tartışıldığı en önemli konulardan biri olarak tebarüz etmektedir.

2.3. Nefsü'l-emr

Nefsü'l-emir, bir şeyin zatının tanımındaki o şeyin kendisidir. Emr, şey demektir. Nefs ise zatı anlamına gelmektedir.[23] Şeyin tanımının zatında var olmasının manası ise onun varlığının, tahakkukunun ve sübutunun itibar edenin itibarına, farz edenin farz etmesine bağlı olmamasıdır. Bilakis her türlü itibar ve farz etmenin tamamen dışında var olma anlamına gelir. Ki bu mevcut da ya vücud-u asil ya da vücud-u zılli şeklindedir.

Nefsü'l-emir, hem zihni hem harici olanı içine alır. Ancak nefsü'l-emir, mutlak olarak harici varlıktan daha geneldir. Çünkü hariçte var olan her şey, nefsü'l-emirde de bulunmaktadır. Aksi mümkün değildir yani nefsü'l-emirde bulunan her şey hariçte bulunmaz. Zira hariçte herhangi bir şeye karşılık gelmeyen bazı zihni hükümler, nefsü'l-emre mutabıktır.

Aynı şekilde nefsü'l-emir, bir yönüyle zihni varlıktan daha geneldir. Zira beşin çift olması gibi yanlış bir şeye olan inanç, zihni olarak imkân kapsamındadır. Ki bu zihni olarak mevcuttur, nefsü'l-emirde mevcut değildir. Böyle olan şeylere, **zihni faraziyeler** denir.

Dördün çift olması hem zihinde hem de nefsü'l-emirde mevcuttur. Böyle olanlara ise **zihni hakiki** denir.[24] Bu ifadeler, nefsü'l-emir mefhumu hakkında olup hakikati hakkında değildir. Nefsü'l-emir kavramının anlamı ve onun hariç ile zihne göre umum husus mutlak veya umum husus min vecih olması nefsü'l-emrin varlık olarak ne anlama geldiğini çok da açıklamamaktadır. Bu anlam skalası ile nefsü'l-emir ile ne kastedilmektedir? Bu soruya üç farklı cevap verildiği görülmektedir.

1. Faal akıldır.
2. Harici şeylerdir.
3. Zihni hükümlerdir.[25]

23 Taşköprîzâde, *eş-Şühûdü'l-aynî,* s. 33.

24 Taşköprîzâde, *age.,* s. 33.

25 Taşköprîzâde, *eş-Şühûdü'l-aynî,* s. 33-34.

Zihni varlık literatürüne vakıf olan Taşköprîzâde'ye göre nefsü'l-emre dair olan üçüncü kullanımın doğruluğu en çok benimsenen görüştür.

Sonuç

Taşköprîzâde'nin metafizik, bilgi, mantık, kelâm, dil başta olmak üzere farklı alanlardaki bilgileri zihni varlık gibi bir problemde derli toplu hâle getirmesi çok önemlidir. Özellikle konunun temel kavramlarını açıklığa kavuşturması meselenin takip edilmesini kolaylaştırmaktadır. Kavramların farklı manalarda kullanılmaları zihni varlık hakkındaki anlaşılmazlığın en temel göstergesidir. Taşköprîzâde ve konu hakkında risale yazan 16. yüzyılın diğer önemli ismi Kemalpaşazâde'nin kavramların farklı manalarını tespit etmeleri felsefe ve kelâm gibi iki farklı geleneğin ayrışmasından ziyade sentezine yönelik tavır aldıklarını göstermektedir. Zira kelâm ve felsefenin ihtilafları temel kavramlara yükledikleri anlam farklılığından kaynaklanmaktadır.

Osmanlı Düşüncesinin Ufku
İmtizaç Devrinin Sorunlarıyla Malul Bir Düşünce Hayatı: Kemalpaşazâde'nin Mahiyetler Risalesi ve Öteki Risaleleri Üzerine Mülahazalar

Ekrem Demirli
Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Osmanlı'ya Kalan Miras: 'Tutarsız Metafizik' ve İmkansız Batinilik Arasında Sünni İlimler ve Tasavvuf

İslâm düşüncesinin teşekkülünde kritik dönem, İmam Cüveyni, Ebu Hamid Gazalî ve Fahreddin Razî ile birlikte sistematik çerçeve kazanmaya çalışan Ehl-i sünnet kelâmı ile bu süreçte özellikle son iki ismin eleştirileriyle etkisizleşmeye başlayan felsefenin –metafizik- karşılaşma sürecidir. Bu süreçte felsefe gücünü önemli ölçüde yitirirken kelâm felsefeden tevarüs ettiği sistematik yapıya doğru evrilmişti. İslâm düşüncesinde felsefenin –bilhassa metafizik- yeri nedir sorusu geçmişte ve günümüzde tartışılmış bir sorudur. Felsefe veya filozoflar 'içeriden' midir, yoksa 'hariçten midir?' sorusu hali hazırda bile güncelliğini korumaktadır. İlk İslâm filozofu sayılan Kindi ile ivme kazanan Grek felsefesi mirasının tercüme sürecinde 'dini hakikatleri anlatma arzusu' tercümenin gerekçesi olarak zikredilmişti. Özellikle Kindi felsefi eserler niçin okunmalıdır sorusuna dini düşüncenin bir parçası olarak 'kelâmi' bir duyarlılıkla cevap vermişti. Zamanla metafizik ile dini düşünceyi özellikle de vahyin mutlak üstünlüğünü savunan kelâm arasındaki gerilim şiddetlendi. Buna kelâm ile öteki dini gelenekler –özellikle hadis ve selefilik- arasındaki gerilimi eklersek, İslâm'da düşünce hayatının dinamik bir süreçten geçtiği daha iyi anlaşılabilir. Cüveynî, Gazalî ve Razî ile artık Ehl-i sünnet ilimleri ve bilhassa kelâm ilmi 'yenilmeyecek' bir güce

ulaşarak çevresini tahkim etti. Bundan sonra -özellikle de Razî'den sonra- 'içtihat' kapısı kapandı: savaş bitti ve bilimler kemaline erdi. Bundan sonra şarihler, talikler, tefsirler yazılacaktı.

Bu süreçte iki büyük tehlike 'bertaraf' edildi ki bunları unutmamak gerekir: Birincisi felsefenin teşkil ettiği dış tehdit bertaraf edildi. Her şeyden önce felsefe/metafizik 'tedris edilebilir' hale getirilerek metinler arasındaki çelişkiler, açmazlar işlendi. Bu durumda metafizik değerini korusa bile, iddiasını yitirdi. Kelâmcılar artık kendi üsluplarıyla filozofları eleştirebilecek bir düzeye çıkmışlardı; tekfire başvurmadan bir metni eleştirmek, kelâmın özgüveni bakımından kayda değer bir noktadır. Bu meyanda metafiziğin bilgideki kesinlik ve evrensellik iddiası dini düşüncenin en büyük meselesi olmaktan çıkmaya başlamıştı. Bu hususta işin büyük kısmı Gazalî'yle özdeşleştiyse de Razî ile birlikte dini düşünce –vahyi tehdit eden en büyük sorunundan 'bulanık bir felsefe' teşkil etmek ithamıyla sıyrılmış oldu. Razî'nin yaptığı iş aslında Gazalî'nin dile getirdiği 'tehafüt'ü metinlere tatbikten ibaretti: Filozofların burhanilik iddiasına uymak yerine metinlerini zayıf argümanlarla işlediklerini ve gerçekte çelişik iddialarla malul metinler ürettiklerini göstermek istedi Razî. Hiç kuşkusuz bundan daha önemli olanı bu dönem içinde dini düşüncenin yeni şehre hakim olacak şekilde gelişme göstermiş olmasıydı. Bu meyanda dikkate değer ikinci büyük mesele Gazalî'nin dile getirdiği Batinilik endişesiydi. Batinilik dahili bir tehlikeydi; daha doğrusu Sünniliği tehdit eden bir iç tehlikeydi. Fakat zamanla Batinilik felsefi cemaatlerin iltihak ettiği karmaşık ve heterodoks bir yapı kazanarak en önemli tehdit haline gelecekti. Bu durumda tek bir batinilikten söz etmek mümkün değildi. Batinilik 'muhalif' bütün hareketlerin üst başlığı haline gelerek sünni düşüncenin ve toplumun yegane hasmı haline gelecekti. Üstelik Batinilik felsefeden farklı olarak yaygın bir sosyal zemine ve güce sahipti. Bu zemin her şeyden önce Şii devletinin desteğiydi. Bunun yanı sıra Batinilik Sünniliğe göre daha örgütlü yapılara sahipti. Erken dönemlerden itibaren 'tarikat' tarzı örgütlenmeler ortaya çıktı ve yer altında teorik açıdan güçlü metinler üretti. Gazalî bu süreçte Batiniliğin tehlikesini en iyi fark eden kişiydi. Bu nedenle sistematik eleştirilerinden birisini Batinilik'e yöneltti. Batinilik İslâm dünyasının içeriden yaşadığı büyük bölünmenin anlaşılması bakımından en önemli harekettir. Gazalî bu eleştiriyle birlikte Sünniliğin önünü açtı ve Sünnilik en güçlü seviyeye ulaştı.

Gazalî'nin projesi Razî ile yeni bir noktaya ulaştı: Kelâm ile felsefe yeni bir senteze gitmiş, din bilimleri olgunluk evrelerini geride bırakmaya başlamıştı. Binaenaleyh Osmanlı düşünce hayatı bu olgunluk evresinin gölgesinde

şekillendi. Ancak bu noktada esas büyük değişim tasavvufta yaşandı. Üstelik bu değişim beklenmeyecek bir derecede gerçekleşti ve zirvesine ulaşan kelâmın karşısında gerçek bir 'alternatif' hâline geldi. Yeni haliyle tasavvuf artık metafizikti ve Gazalî öncesinin Sünni din bilimleri alanında 'sınırlı' anlayışından sıyrılarak bağımsız bir disiplin haline gelmişti. Osmanlı düşünce hayatının önündeki ikinci büyük kaynak buydu veya bu olmalıydı: bir yandan 'imtizaç' evresindeki kelâm, öte yandan metafizik haline gelmiş tasavvuf. Birincinin büyük temsilcisi Razî iken ötekinin temsilcisi ise İbnü'l-Arabî ve Konevî'ydi.

Kemalpaşazâde'nin Düşünce Hayatına Bakış: Kelâm ve Felsefe Arasında Osmanlı Düşüncesinin Krizi!

Osmanlı düşünce hayatından söz edilirken akla ilk gelen isimlerden birisi Kemalpaşazâde'dir. Bunun yegane sebebi düşünürün farklı alanlarda yazdığı pek çok risaleye ve kitaba derç edilmiş görüşleri değildir. Bundan daha önemli olmak üzere, düşünürün yaşadığı süreçte Osmanlı Devletinin tartışmasız siyasal –ve kısmen öteki alanlardaki- üstünlüğüyle tedahül eden bir çizgi vardır onun hayatında. Osmanlı Afrika, Asya ve Avrupa'ya doğru yayılmasını tamamlamış, sınırların en ileri noktalara ulaştırmış, devlet yapısı teşekkül etmiş, kurumları oluşmuştu. Böyle bir ortam bir düşünürün 'görünür' hâle gelmesi için elverişli bir ortamdır. Elverişli olduğu kadar da bir handikaptır: çünkü düşünürün başarısının kendinden mi yoksa bu siyasal ortamdan mı kaynaklandığını tespit güçtür. 'Şeyhülislâm' Kemalpaşazâde devletin 'resmi düşünürü' ve alimidir. Aynı zamanda düşünce hayatının da çerçevesidir. Bununla birlikte tek başına devletin bu gelişmişlik durumu Kemalpaşazâde'nin şöhretini tek başına açıklamaz. Çünkü başka dönemlerde de güçlüydü fakat bu kapsamda bir düşünür nadir çıkarttı. Öyleyse Kemalpaşazâde'nin büyüklüğü devletin gücüyle ilgili olduğu kadar kendi yetenekleri ve maharetini de gözden kaçırmamak gerekir.

Kemalpaşazâde 'merkez'deki bilim adamıdır. Yazdığı eserler ve ele aldığı konular onun bu konumuna şahitlik eder. Bu itibarla onun düşüncesinin beslendiği kaynakları görmek ve ele aldığı konulara göz atmak Osmanlı düşünce hayatına dair önemli ipuçları verebilir. Bunun için onun birkaç risalesine göz atacağız. Kemalpaşazâde'nin yazdığı risalelerin en önemlilerinden birisi mahiyetlerin yaratılmış olup olmadığını ele aldığı risalesidir. Bu risale gerçekte bir düşünürün ait olduğu düşünce geleneğini tespit edebilmemiz için yeterli olabileceği gibi beslendiği kaynakları ve durduğu yeri görmemiz için de yeterlidir. Bunun sebebi ele alınan konunun ehem-

miyetidir: ‘Mahiyetler’ meselesi varlık bahsinin en temel konusu olduğu kadar aynı zamanda bilgi ve ahlak teorisi olmak üzere pek çok konu doğrudan veya dolaylı olmak üzere mahiyetler sorunuyla ilgilidir. Bu nedenle Kemalpaşazâde’nin ele aldığı konunun ehemmiyetini tespit etmek gerekir. Bunun yanı sıra kelâmcılar ile filozoflar arasındaki temel tartışma konusu da mahiyetler meselesidir. Daha sonra gelişen nazari tasavvuf da bu meseleyi ele aldığı ölçüde ‘nazari’ gelenekler arasında yer alabilmiştir. Öyleyse konunun ehemmiyeti hakkında herhangi bir tereddüt yoktur: mahiyetler meselesi bir filozofun veya düşünürün ele alması gereken en mühim konudur.

Kemalpaşazâde’nin risalesinde de bu sorunları görmekteyiz. Bu yönüyle risalenin hacminin de oldukça geniş olduğunu hatırlamalıyız. Öteki risalelerine göre geniş bir metinle karşı karşıyayız. Bu yönüyle mahiyetler üzerindeki tartışmanın bütün ana başlıkları burada zikredilir.

Yazar risalesine öncelikle yaratma anlamındaki ‘ca’l’ kelimesiyle başlar: çünkü mahiyetler yaratılmış mıdır yaratılmamış mıdır sorununda verilmesi gereken ilk cevap yaratmanın anlamıdır. Yaratılmış derken ne anlayacağız? Dini düşünce ile felsefenin meselelere yaklaşımlarındaki farklılık öncelikle dilde ortaya çıkan farklılıklarla ilgilidir. Felsefi düşünce daha açık ve belirgin bir dil kullanırken dini düşünce -özellikle kelâm geleneği- bir hususta açıklama yapmaktan daha çok Tanrı’nın kudretiyle çelişmeyecek bir tavır takınır. Bu itibarla kelâmın kategorik olarak bir tür bilinemezciliği kabul ettiğini söylemek gerekir. İslâm kelâm ekolleri içerisinde Mutezile’nin ikinci plana düştüğü zamanlarda bu tavır daha da açık hale gelmiştir. Mutezile nispeten ‘akılcı’ bir tavır geliştirmiş ve ‘açıklama’ya çalışmışken Ehl-i sünnet’in ana akım haline geldiği evrede ise meydan okuyucu bir dil öne çıkmış, bilinemezcilik daha baskın hale gelmiştir. Bu yönüyle Ehl-i sünnet’in hemen pek çok meselede ‘keyfiyetini bilemeden kabul etmek’ tavrını ilkesel olarak kabul ettiğini görmekteyiz. Bu meyanda ilk bilemeyeceğimiz hususlardan birisi ‘Tanrı yarattı’ tabirini kullandığımızda tam olarak ne dediğimizdir. Bir şeyin yaratılması ne anlama gelir? Bu sorunun güçlüğü kadim ile hadis varlığının öteki ilişkilerini açıklarken de ortaya çıkar. Kadim hadis varlıklarla nasıl ilişki kurar? Onlarla nasıl konuşur, onlarla nasıl irtibat kurar? Filozoflar için de bu büyük bir meseledir: nitekim buradan hareketle filozoflar külli bilmek ile tikel bilmeyi ayrıştırmış, Tanrı’nın alemle ilişkisini ‘tümel ilişki’ olarak görmüşlerdi. Kelâmcılar ise tümel ve tikel ilişki biçimini kabul etmekle birlikte bunun nasıl gerçekleştiğini tam olarak açıklamak bir yana ‘keyfiyetinden sual olunmaz’ tarzına yakın bir cevapla geçiştirme eğiliminde olmuşlardır. Gerçekte burada ve bunun dışın-

daki bütün irtibat bahislerinde anahtar kavram yine mahiyetler olacaktır. Mahiyetler yaratılmış mıdır yaratılmamış mıdır?

Filozoflar bu sorunla birlik çokluk meselesini ele alırken karşılaşmışlardır. Metafiziğin temel sorunu çokluğu açıklamak ve onun bir ilkesi olup olmadığını saptamaktır. Çokluk bir ilkeye sahip değilse ve bu çokluğu tasnif edebileceğimiz üst ilkeler yoksa bilgi imkânsız olur. Buna mukabil çokluğu bir ilkeye irca edebildiğimizde bu kez sorun ayrıma ve farklılaşmanın izahında odaklanacaktır. Birinci durum bizi varlık üzerinden bir soruşturmaya icbar ederken ikinci durum yani farklılıkların tespiti ise bizi mahiyetler hakkında bir soruşturma yapmaya icbar edecektir. İlke her ne olursa olsun varlıklar ona dayanmalıdır ve ondan çıkmalıdır. Böyle bir ilkeye ulaşmadığımızda ve bunu 'burhani' olarak ispat etmediğimizde, metafizik bilginin kesinliği için bir zemin kazandırmış olmaz. Başka bir anlatımla biz varlığı izah edemeyiz. Kelâmcılar ise başka bir açıdan bu sorunla yüzleşmişlerdir. Daha doğrusu filozofların bu meseleyi ele alış tarzlarına itirazlarını başka gerekçelerle yükseltişlerdir. Bu da ilkenin otorite ve kudret alanının tespitidir. Kelâm için felsefenin aradığı ilke hiç kuşkusuz Tanrı'dır. Filozoflar da özellikle dini felsefelerin ortaya çıktığı dönemlerde Tanrı'yı metafiziğin maksadı olarak kabul etmişlerdir. Bununla birlikte tabiri filozofların kullanmış olması, kelâmcılarla onların aynı varlıktan söz ettikleri anlamına gelmez; en azından Tanrı tasavvurunda çok ciddi farklılıklar ortaya çıkacaktır. Öyle ki kelâmcılarla filozoflar arasındaki temel tartışma 'iradeli' bir tanrı ile 'zatı gereği fail' olarak 'bizzarure var eden' Tanrı anlayışı arasındaki farklılıktır. Doğrusu İslâm düşüncesi bu iki anlayışı hiçbir zaman bağdaştıramamıştır ve kelâmcılar haklı olarak dini düşünceyi bu ana mesele üzerinde odaklayarak bir alem tasavvuru ortaya koymuşlardı. Bunun için yapılması gereken ilk şey de mahiyetler sorunun çözülmesiydi.

Kemalpaşazâde önce naslarda zikredilen kelimeleri zikreder: ca'l, ihtira, halk gibi pek çok kelime naslarda yaratma anlamında kullanılmıştır. Bu durum gerçekte dini düşüncenin önemli bir meselesidir. Çünkü naslarda geçen farklı kelimeler zamanla tek anlamda kullanılmaya doğru temayül gösterdiği kadar farklı anlamlar farklı ekoller tarafından yorumlanır ve dini düşüncenin nesnel bir dil kazanmasına engel olur. Din düşünce içerisinde birbirine zıt görüşlere sahip ekollerin oluşmasının nedenlerinden birisi bu kelime zenginliğidir. Yaratma anlamında kullanılan kelimeler bu noktada en dikkate değer örneklerdir. Hâlbuki felsefecilerin dili bu konuda daha keskin ve açıktır. Bu nedenle Nitekim Kemalpaşazâde buna dikkatimizi çeker ve İbn Sina'nın bu anlamıyla birden çok kelime kullanmadığını hatırlatır. Kemal Paşazede bunun ardından kelimenin sözlük anlamlarını

verir, daha sonra tefsirlerden alıntılar yapar. Burada dikkatimizi çeken hususlardan birisi tefsir ile dil veya dini düşünce ile dil arasındaki irtibattır. Bu önemlidir, çünkü dini düşüncenin hareket ettiği noktalardan birisi bu dil anlamıdır. Dil anlamından hareketle bir düşünceye ulaşmak kelâmı sınırlayan bir durumdur. Bu yönüyle kelâmın tarihini dil teorilerinden hareket ettiği dönem ile bu dilin yerini bazen metafizik daha çok da mantığın aldığı dönem olmak üzere taksim etmek mümkündür. Daha sonra 'üstadın görüşlerine' bakarız. Kemalpaşazâde'nin üstadı Cürcanî'dir. Kuşkusuz Cürcanî Razî sonrası kelâmın en etkili isimlerinden birisi, hatta iki önemli isminden birisidir. Bu nedenle Kemalpaşazâde için başvuru kaynağı Cürcanî, onun öncesinde de Razî'dir. Bu nedenle Kemalpaşazâde'nin yerini tam olarak görmemiz mümkündür: Cürcanî üzerinden Razî'ye bağlanan bir gelenek!

Yaşayan Geleneğin Gücü İle Metindekinin Karşılaşması: Cürcanî ve İbn Sina Üzerinden Mahiyetler Sorunu

Kemalpaşazâde Cürcanî'nin mahiyetlerin yaratılmış olduğu fikrini savunurken hasım fikir olarak da İbn Sina'nın düşüncelerini zikreder. Daha doğrusu onun üzerinden filozofların görüşlerini yorumlar. Bu tercih gerçekte doğru bir seçimdir ve İslâm düşünce tarihinde gelinen noktayla uyumludur. Çünkü kelâm filozoflarla çatışma sürecinde bu sistematik yapıyı kazanmıştı ve bu süreç içinde en önemli isim İbn sina idi. Filozoflar en çok İbn Sina'nın eserleri üzerinden tanınmıştır ve İbn Sina kadar hiçbir filozof felsefe ile özdeşleşmemiştir. İbn Sina'nın görüşüne göre mahiyetler yaratılmamıştır. Bu felsefenin en kadim tavrıdır. Çünkü mahiyetlerin yaratılmış olduğunu düşünmek bizi çokluk sorununda büyük bir açmaza düşürür. Çünkü mahiyetleri yaratılmış saydığımızda alemde nizamı mümkün kılacak bir ilke bulamayız. Bunun anlamı şudur: mahiyetler alemdeki sürekliliğin sebebidir. Bir türü baki kılan şey onun mahiyetidir. Bilgimiz ise mahiyetlerle ilgilidir. Mahiyetleri yaratılmış kabul etmek, onların değişebilir olduğunu kabul etmek anlamına da gelir. Bu durumda alemde bir nizamı temellendirmek, bu nizam içinde bilginin gerçekleyebileceğini açıklamak imkânsız olur. Öyleyse mahiyetleri yaratılmamış ve buna bağlı olarak değişmez kabul etmek gerekir. Kelâmcılar ise böyle bir durumda düşebileceğimiz çelişkilere dikkatimizi çekeceklerdir. Onlar mahiyetleri yaratılmış kabul ederek Tanrı'nın kudretini, iradesini, buna bağlı olarak alemden farklılığını tespit etseler bile, pek çok soruya ikna edici bir cevap veremeyeceklerdir. Her şeyden önce Tanrı alemin varlık sebebiyse illet ile malul ilişkisi düşünmemiz

mümkün müdür? Bu durumda Tanrı'yı böyle isimlendirsek veya isimlendirmesek de bir sorun vardır: Bu sorun illetin malulünü gerektirmesiyle ilgilidir: İllet tam ise yani malulünu bizatihi iktiza ediyorsa, illet var olduğu sürece malul de var olmalıdır. Nitekim Kemalpaşazâde bu soruna dikkatimizi İbn Sina'nın cümlesinden hareketle çeker. İbn Sina 'Bir şey zatı gereği başka bir şeyi iktiza ediyorsa varlığı devam ettiği sürece onu iktiza eder' der. Kemalpaşazâde'nin bu cümleyi iktibas etmesi çok önemlidir ve meselenin en önemli kısmına ulaşmasını sağlar. Çünkü bu düşünce mahiyetler meselesinin ana fikrini bize verir. Bununla birlikte mahiyetleri yaratılmamış kabul ettiğimizde ortaya çıkan sorunu da görmemizi sağlar. Bu görüş sorun kıdem meselesidir. Daha doğru bir anlatımla filozofların âlemin kıdemi fikrine varmalarının sebebi budur mahiyetlerin yaratılmamış olması iddiasıdır: İllet tam ise o zaman malulü de onunla birlikte bulunması icap eder. Bu durumda alemin hudusunden söz edemeyiz. Bununla birlikte mesele bu kadar basit değildir. Çünkü filozoflar hiçbir zaman alemdeki tikellerin zaman içinde var olduklarını inkar etmediler. Alemdeki tikellerin zaman içinde var olduğunu kabul etsek bile, bu tikellerin yaratılması ne anlama gelir? Acaba bir tikel ne idiyse öyle mi yaratılır? Yoksa onun herhangi bir şey olarak yaratılması imkân dâhilinde midir? Doğrusu böyle bir tartışma insana makul gelmeyebilir. Çünkü biz bir şeyi var olmasından sonra görmekteyiz. Bu durumda 'yaratılışından önce' bir şeyi olguyu düşünmek anlamsızdır. Bu düşünceyi anlamlı hâle getiren şey, alemdeki süreklilik ve nizam fikridir. Yaratma fikrini kabul edenler mahiyeti de yaratılmış saydıklarında süreklilik fikrini kabul etmiyor. Çünkü bir şey yaratılmış ise bu durum sadece yaratanın irade ve kudretine işaret eder. Bu kudret ve irade ise ezelidir. Dolayısıyla Tanrı mahiyetleri bir kez yaratmışsa onları her ân yaratmaya kadirdir. Çünkü ilahi niteliklerde bir 'tatil' söz konusu değildir. Ancak mahiyetin ezeliliği fikrini kabul edenlere göre durum böyle değildir. Onlar mahiyetleri ezeli kabul ettikleri kadar alemin sürekliliğini de buna dayandırırlar. Buradan varılan görüş, determinist bir evren tasavvurudur. Bu meseleyi daha anlaşılır kılmak için Kemalpaşazâde bir soruyla meseleyi vaz eder: Acaba Tanrı siyahı siyah olarak yaratırken onu başka bir şey olarak yaratması mümkün müdür? Veya bir insanı insan olarak yaratırken onu başka bir şey olarak yaratması mümkün müdür? Sorunun can alıcı tarafı burasıdır: Böylece meselenin ikinci kısmına ulaştık: Birincisi alemin kıdemi sorunuydu. Kemalpaşazâde Cürcanî-Razî'nin yolundan giderek bunu reddedecekti. Alemi kadim kabul etmek bizi Tanrı'ya ortaklığa götürür. İkinci mesele ise daha yakından irade ve kudretle ilgilidir. Tanrı bir şeyi o şey olarak yaratır fakat burada bir zorunluluk yoktur. Filozoflar ise Kemalpa-

şazâde'nin de söylediği üzere bu meselede farklı bir tavır takınmıştır. Onlar için Tanrı'nın insanı yaratması ona varlık vermesi demektir. Daha doğru bir anlatımla onun ezeli mahiyetine varlık vererek onu dışta var etmiştir. Bundan başka bir şey olması mümkün değildir. Filozofların mahiyet hakkındaki görüşleri ile kelâmcıların bu görüşe karşı tavrı kısaca böyle özetlenebilir.

Kemalpaşazâde bu görüşleri açıklarken pek çok isme atıf yapar. Fakat burada ana hareket noktası Cürcanî'dir. Bu durum onun geleneksel kelâm görüşleri içerisinde kalmasını sağlar. Bunu öteki metinlerinde de görmekteyiz. Özellikle insanın mahiyetiyle ilgili risalesinde de bunu görmekteyiz. Bu durumda Kemalpaşazâde'nin düşüncesinin imkân ve sınırlarını görmekteyiz. Bu düşünce kelâm geleneğini takip eden ve bu hususta herhangi bir tereddüt duymayan bir düşüncedir. Bu nedenle Kemalpaşazâde bir yandan kelâmın yeni döneminde kazandığı gücünden ve güveninden istifade ederken aynı zamanda kelâmın sınırlarında da kalmıştır. Üstelik bu meyanda kendisinden istifade edebileceği başka bir ekol daha vardı. Bu ekol metafizik düşüncenin takipçisi olarak kendilerini tanımlayan İbnü'l-Arabî ve Konevî'ydi. Ancak Kemalpaşazâde'de böyle bir yönelim görmüyoruz. Üstelik daha önce Davud Kayserî, Molla Fenarî gibi isimler bu gelenekle yakından irtibatlı idi. Buna rağmen Kemalpaşazâde'nin bu geleneği dikkate almaması üzerinde önemle durulması gereken bir noktadır. Halbuki Kemalpaşazâde'nin dile getirdiği hemen bütün meseleler, İbnü'l-Arabî ve Konevî tarafından ayrıntılı olarak ele alındığı gibi aynı zamanda bu hususlar da müstakil teoriler de ortaya atmışlardır. Söz gelişi Kemalpaşazâde'nin dile getirdiği mahiyetler yaratılmış mıdır yaratılmamış mıdır tartışması Konevî ile Tusî'nin arasında gerçekleşen tartışmaların en önemli kısmını teşkil eder. Tusî İbn Sina'nın görülerini izaha çalışırken Konevî vahdet-i vücuda zemin teşkil eden bir bakış açısıyla bu meseleyi ele almıştır. Gerçekten de İbnü'l-Arabî'yle birlikte gelişen tasavvuf anlayışı temel mesele olarak birlik ve çokluk sorunu üzerinde odaklanmıştı. Bu nedenle onların ele aldıkları konular felsefenin ve kelâmın geleneksel konularıydı. Bu noktada varlık bahsi, Tanrı'nın varlığı, mümkün ve vacip varlık irtibatı, alemde bir nizamın olup olmadığı, bilgi ve ahlak bahisleri yeni dönem tasavvufunun en önemli bahisleriydi. Üstelik onlar bu meseleleri ele alırken gerekli ölçüde kelâmcıların ve filozofların görüşlerine atıf yapmış, onları eleştirerek düşüncelerini karşılaştırmalı bir şekilde ortaya koymak istemişlerdi. Buna dair iyi bir örnek Konevî'nin eşyanın hakikatini anlatırken söylediği şu cümledir: 'Bir şeyin hakikati onun ilahi ilimde sabit hakikatidir. Muhakkiklerin ıstılahında buna ayn-ı sabite denirken başkaları ona mahiyet, malum-madum ve şey-i sabit der.' Bu yaklaşım çok önemlidir, çünkü Konevî açık bir şekilde bize karşılaştırma

imkânı verebilecek bir perspektif vermektedir. Üstelik bu cümle Kemalpaşazâde'nin risalesinin de ana meselesidir. Bu itibarla kelâm ve felsefenin yanında ortada üçüncü bir gelenek daha vardı.

Bu noktada üzerinde durmak istediğimiz soru şudur: Kemalpaşazâde'yi iyi bir örnek olarak kabul edersek, tasavvuf onun eserlerine niçin derinden nüfuz etmemiştir. Bu soru mühim mühim olduğu kadar cevabı ihtimallere açık bir sorudur. Bu noktada üzerinde durabileceğimiz birkaç husus vardır: Birincisi başından beri tasavvufa dair 'hâl ilmi' ve zevk ilmiyle ilgili nitelemelerin bu dönem içinde de varlığını sürdürmüş olmasıdır. Tasavvuf bir zevk ilmi ise onun ilim olma tarafından daha çok bir sanat gibi sübjektif tarafı ağır basacaktır. Bu durumda biz tasavvuftan nesnel bir şey bekleyemeyiz. Katip Çelebi tasavvuf ilminden söz ederken böyle bir değerlendirmede bulunmuştu. Bu nedenle söz konusu yaygın kanaatin devam ettiğini ve hakim bir anlayış olarak ortada durduğunu söylemek gerekir. Bunun anlamı şudur: Tasavvuf her ne kadar bilim olma çabası içerisine girmiş olsa bile, bu durum öteki bilimlerden tarafından dikkate alınmamıştır. Tasavvuf onlar için hal ilmidir ve böyle bir şeyden yeni bir şey beklemeyiz. Kemalpaşazâde de dahil olmak üzere Osmanlı 'ulema'sında hakim tavrın bu olduğunu düşünebiliriz. Öte yandan tasavvuf ile benzerlik arz eden bir ekol daha vardı ve bu ekol karşısında tasavvuf rüştünü ispat edememiş görünmektedir. O da işrakiliktir. Hakim gelenekler için nazari tasavvufun verebilecekleri zaten İşrakilik tarafından söylenmişti. Tasavvuf nazari düşünceye yöneldikçe İşrakilik ve batini öğretilere sapmış kabul edildi ve bu durumda düşüncelerini kabul ettirmek bir yana daha çok eleştirilere açık hale geldi.

İkinci olarak üzerinde durulması gereken hususlardan birisi kelâm ilmindeki tutucu tavırdır. Gerçekte Kemalpaşazâde Cürcanî'nin bir okuru –şarihi olarak değil- görüş beyan etmektedir. 'Değerli şarih'in görüşlerine herhangi bir şey ilave etmek bir yana, başka kelâmcıların görüşlerine de itibar etmemektedir. Bu nedenle yazarın tasavvuf veya sufilere yönelmesini beklemek iyimserlik olurdu. Kelâm ve fıkhın bu kapalılığı dini düşüncenin önemli sorunlarından birisidir. Osmanlı düşüncesinin erken bir dönemde 'tutucu' bir tavır takınmış olması bu düşünce hayatının 'tedris edilebilir' olmanın dışında ciddi metinler üretmesini engellemiştir. Aynı zamanda bu gelenek geçmiş asırlarda üretilmiş zengin literatürü ancak 'seçilmiş' metinler üzerinden takip etmiştir. Bu da büyük bir kısırlığa yol açmıştır.

Bundan daha büyük sorun ise tasavvufun yeni dönemde kullandığı dille ilgilidir. Gerçekten de tasavvuf metafiziğini temel meselelerini ele almış olsa bile, iki şeyi tam olarak yapamamıştır: Bunlardan birincisi kendisini işraki tarzlı felsefelerden ayırt edememiştir. Bunun yapılması da çok güçtür.

Meşşaîlik bir felsefi ekol olarak en azından düşünce geleneğinde bir akımı temsil eder. Onun yanında ise Platon'a daha yakın duran ve fakat Helenistik dönemin izlerini daha açık taşıyan İşrakîlik ikinci bir ekol olarak durmaktadır. Bu durumda 'akılcı yöntem' ile 'aydınlanmacı' yöntem iki müstakil ekol olarak düşünce tarihine yerleşmiş oldu. Geride tasavvufun dolduracağı bir boşluk bırakmamıştır. Bu durumda soru şudur: Tasavvufu nasıl ayırt edeceğiz? Üstelik sufiler de bunun çelişkisini eserlerinde taşımılardır. İkinci nokta ise tasavvuf kendi düşüncelerini anlatırken 'şiirsellik'ten tam olarak uzaklaşamamıştır. Bu durumda şiirselliğe açık olduğu ölçüde nazari düşünce geleneğinin dışında kalmış, sübjektif bir zemine doğru itilmiştir.

Bütün bunlar ve başka nedenlerle Osmanlı düşünce hayatında tasavvuf yeterince verimli olmamıştır. Bu durum kaçınılmaz olarak bu düşüncenin daha kısıtlı imkanlarla malul kalmasına yol açmıştır.

Sonuç

Osmanlı düşünce hayatı henüz araştırma safhasında olduğumuz ve nihai hüküm vermek için önümüzde çok uzun yolun bulunduğu kapalı bir dünyadır. Bununla birlikte ilk bulgulardan hareketle bir takım neticelere ulaşmamız da mümkündür. Daha sonra bu bulguların yanlışlanabilir olması ihtimali hüküm vermekten bizi geride tutmayacaktır. Bu meyanda dikkate değer husus bu düşünce hayatının temel itibarıyla üç rükne dayandığıdır: bunlardan birincisi din ilimlerinden fıkhın belirleyiciliğidir. Bunun anlaşılır nedenleri vardır. Her şeyden önce fıkıh ibadet hayatı başta olmak üzere geniş bir alana sahiptir ve bu alan sayesinde fıkıh büyük bir kitleye hizmet etmektedir. Buna bağlı olarak fıkıh doğrudan bir meslek sahibi olmanın yoludur. Din bilimleri arasında ikinci önemli ilim ise kelâm ilmidir. Kelâm daha çok Cürcanî ve Taftazanî gibi kelâmcıların metinleri ve bu metinler istikametinde yapılmış çalışmalardan takip edilmiştir. Felsefi ilimler ise mantık literatüründe kendini bulmuştur. Bu üç alanın dışında bu düşünce hayatında verimli bir alan bulamıyoruz. Bunların anlaşılır nedenleri olabilir. Fakat nazari tasavvufun her şeye rağmen bu geleneğe sahih ve merkezi bir noktadan girememiş olması büyük talihsizliktir. Tasavvuf ya müstakil bir alanda ve kapalı bir şekilde etkinliğini sürdürmüş, veya tarikatlar ve edebiyat-sanat üzerinden varlığını sürdürmüştür. Fakat hiçbir zaman 'bilim dünyasında' meşru bir ortak olarak yer almamıştır. Halbuki Osmanlı düşünce hayatı tasavvuf ile kelâm üzerinden yeni bir yoruma gidebilseydi daha verimli tartımalar ortaya çıkabilecekti.

Tasavvufta Savunmacı Söyleme Dönüş: Sofyalı Bâlî Efendi (ö. 960/1553) Örneği

Hacı Bayram Başer

Yrd. Doç. Dr., Yalova Üniversitesi İslâmi Bilimler Fakültesi

Giriş: Osmanlı'nın Kurucu Asrı Olarak XVI. Yüzyıl

On altıncı yüzyıl, Osmanlı'nın siyasi, askerî ve mali etkinliğinin zirveye ulaştığı bir dönem olduğu kadar aynı oranda entelektüel canlılığın da yaşandığı bir dönemdi. Bu asrın İslâm ilim ve düşünce geleneğine eklemlenmesini mümkün kılan çok sayıda gelişme yaşandığı görülür ve bunlar arasında bilhassa tasavvufla irtibatlı olanları önemli bir yer tutar. Söz gelişi bu dönemde yaşayan Osmanlı'nın ünlü şeyhülislâmları Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526), İbn Kemal (940/1534) ve Ebussuûd Efendi (ö. 982/1574) gibi âlimlerden her biri bir tarikata müntesip oldukları gibi aynı zamanda tasavvuf ve tasavvuf-fıkıh ilişkisi üzerine çeşitli risaleler de kaleme almışlardı.[1] Bu âlimler, temelde, toplumsal hayatla bütünleşen ve bunu şeriat-hakikat arasındaki denge söylemiyle ifade eden bir tasavvuf anlayışının hâkim kılınmasına çabalamışlardı ve bu yaklaşım, on altıncı yüzyıl tasavvuf çevrelerinin de hemfikir olduğu bir çözümü dile getirmekteydi.

Öte taraftan entelektüel canlılık sadece tasavvuf ve fıkıh alanları arasında cereyan eden etkileşimden ibaret değildir. On dördüncü ve on beşinci yüzyıldan itibaren İbn Sînâ, Fahreddin Râzî, Nasîruddin Tûsî, Sühreverdî, Şîrâzî, Kutbuddin Râzî, Taftazânî, Cürcânî, Celaleddin Devvânî gibi İslâm düşünce geleneğinin merkezî isimleri on altıncı yüzyılda da Osmanlı ilim dünyasındaki etkilerini sürdürmüş, bu düşünürlerin eserleri medreselerde ders olarak okutulmuş ve bunlarla ilgili şerhler ve haşiyeler başta olmak

1 Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul, İz Yay., 2000, s. 343-354.

üzere önemli bir literatür teşekkül etmiştir. On altıncı yüzyıl özelinde bilhassa Taşköprülüzâde (ö. 968/1561), İbn Kemal (940/1534), Muhyiddin Muhammed Karabâğî (ö. 942/1535), Kınalızâde Ali Efendi (ö. 979/1572), Birgivî Mehmed Efendi (ö. 981/1573), Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi (ö. 922/1516), Mîrim Çelebi (ö. 931/1525) ve Gelibolulu Mustafa Âlî (ö. 1008/1600) gibi âlimler bilim tarihi, kelâm, felsefe, fen ve matematik bilimleri, ahlak, fıkıh ve tasavvuf alanındaki telifleriyle dikkati çeker.[2]

O hâlde fıkıhta daha otoriter isimlerin yetişerek şeyhülislâmlık kurumunun etkinliğini artırdığı ve bu sayede tasavvuf ve fıkıh ilişkilerinin yeniden ele alındığı, felsefe ve kelâm tartışmalarının şerhler ve haşiyeler vasıtasıyla zenginleştiği bu asır, bir önceki asra göre, aslında, her bakımdan Osmanlı'nın kurucu asrı olarak mülahaza edilebilir. Genel bir perspektifle bu asrı, İbnü'l-Arabî, Konevî, Mevlana ve Molla Fenârî gibi isimler vasıtasıyla zirvesine ulaşan ve Anadolu'daki entelektüel hayatın kurucu asrı olan on üçüncü asrın[3] süreği olarak görebiliriz. Bu yüzden on altıncı yüzyılı Osmanlı'yı dikkate alarak tek kelimeyle tarif etseydik, ulaşacağımız kavram muhtemelen "uzlaşı çağı" olabilirdi. Uzlaşı, on üçüncü asırdaki entelektüel kurucu unsurlarla bu asrı on altıncı asrın siyasi, sosyal ve kültürel şartlarına dâhil etmeye çalışan entelektüel dünya arasında gerçekleşmişti. Binaenaleyh burada, ünlü Osmanlı âlimi ve mutasavvıfı Sofyalı Bâlî Efendi'den hareketle çağı anlamayı; çağdan hareketle de bu düşünürü ayrıştıran özelliği bulmayı hedefliyoruz. Daha geniş planda bu dönemdeki entelektüel hayatın, İslâm ilim ve düşünce geleneğinde durduğu yeri tespit etmeyi amaçlıyoruz.

Bir Vahdet-i Vücûd Takipçisi Olarak Sofyalı Bâlî Efendi

Fusûsu'l-Hikem'e şerh yazmış olsa bile Bâlî Efendi'nin en önemli telifleri, aslında irili-ufaklı yazdığı diğer risaleleridir.[4] *Fusûs* şerhindeki savunmacı üslubu nedeniyle Bâlî Efendi'nin diğer vahdet-i vücûd takipçilerinden

2 İhsan Fazlıoğlu, "Osmanlı Felsefe Biliminin Arkaplanı: Semerkand Matematik-Astronomi Okulu", *Dîvân: İlmî Araştırmalar*, 2003/1, sayı: 14, s. 1-66; Fatma Zehra Pattabanoğlu, "16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinde Felsefe ve Kelâm Bilginleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015/1, sayı: 34, s. 109-137.

3 Bu konuda bkz. Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, İstanbul, Sufi Kitap, 2015, ss. 9-50. Ayrıca bkz. Ömer Türker, "İslâm Düşüncesinin Gaye Nedeni Olarak 13. Yüzyıl ve Sonrası", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri*, 2014, s. 63-71.

4 Bâlî Efendi'nin çalışmaları hakkında bkz. Halil Celep, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı", (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, ss. 64-144.

ayrı mütalaa edilmesi, en çok da bu risaleler vasıtasıyla anlaşılmaktadır. Buradan hareketle İslâm düşüncesinde teşekkül eden gelenekleri "ekol" sayarken dikkate alınan ölçütlerin, vahdet-i vücûd geleneği özelinde değerlendirilmesi ve "Bir vahdet-i vücûd takipçisi olarak Bâlî Efendi kimdir" sorusunun aydınlatılması gerekmektedir.

Bir düşünce ekolünü ya da düşünce geleneğini tanımlarken, genellikle, kurucu bir düşünür, bu düşünürün bir veya birkaç eseri ve bu eserlerin ardından teşekkül eden literatürü yeterli görme eğilimindeyizdir. Bu bakış açısından hareket ettiğimiz sürece, söz gelişi, *Fusûsu'l-Hikem*'e "şerh" yazan bütün müelliflerin birer vahdet-i vücûd takipçisi olduğunu varsayarız. Bu büsbütün yanlış bir yaklaşım sayılmayabilir fakat bir düşünce geleneğini "ekol" sayabilmek için, onu diğer düşünce okullarından ayrıştıran temel kabulleri tespit etmek ve bu geleneğin takipçilerinin söz konusu temel kabullere bakış açısını irdelemek ilk elden takip edilmesi gereken yöntem olarak karşımıza çıkar. Bilindiği gibi İbnü'l-Arabî ve takipçileriyle ilgili çalışmalarında Ekrem Demirli, vahdet-i vücûdu teoriye dönüştüren iki temel ilke tespit etti: Hakk'ın mutlak varlık olarak kabul edilmesi ve a'yân-ı sâbite konusu.[5] Bu iki konuyla İbnü'l-Arabî ve Konevî, Antik Yunan, Mutezile, Eş'arîlik ve Meşşâî filozoflar başta olmak üzere pek çok kelâm ve felsefe ekolünün tutarsızlık ve yetersizliklerinin aşılabileceğini düşünmüşlerdi. Bu durumda vahdet-i vücûd takipçisi bir müelliften, bu iki konuyu düşüncesinin merkezine yerleştirmesini bekleyebiliriz. *Fusûsu'l-Hikem*'e şerh yazmış olsa bile bir şarih, vahdet-i vücûda dair meseleleri izah ederken bu geleneğin ilk teorik kaynaklarından birine geri döndüğünde, aslında ekolün gelişim seyrini değiştirdiğini kabul etmeliyiz. Üstelik sadece *Fusûs* üzerinden değil, vahdet-i vücûd düşüncesini merkeze alarak yapılan *Mesnevî* ya da *Vâridât* şerhlerinden de gelenekte yaşanan farklılaşmalar takip edilebilmelidir. Aksi takdirde dinî düşüncedeki tartışmalar yön değiştirdiğinde vahdet-i vücûd düşüncesinin bu değişime nasıl tepki verdiğini anlayamayız. Bu bakımdan bütün *Fusûs* şarihlerini homojen bir taife olarak değerlendirmek, günümüz tasavvuf araştırmalarının en büyük sorunlarından biridir. "Şarihler çağlarının, çağlar da düşünürlerinin şahididir," dolayısıyla içinde bulundukları çağın şartları dikkate alınmadan, gelenekte meydana gelen farklılaşmaları görebilmek mümkün değildir.

Fusûs şerhindeki izahları, Bâlî Efendi'yi genel çerçevede vahdet-i vücûd ekolünün bir takipçisi saymamız için yeterli görünmektedir. Fakat bu kü-

5 Geniş bilgi için bkz. Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, Kapı Yay., 2015; a. mlf., *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, Kabalcı Yay., 2009; a. mlf., *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, İstanbul, Sufi Kitap, 2013.

çük hacimli şerh, vahdet-i vücûdun temel konularını detaylıca izah etmek yerine, kelimelerin ya da zamirlerin karşılıklarını gösteren daha literal bir fonksiyona sahiptir. Bu bakımdan vahdet-i vücûdu bir nazariyeye dönüştüren iki temel konu, Bâlî Efendi'nin dikkat noktası olarak tespit edilememektedir.[6] *Fusûs* şerhinde iki veya üç sayfayı geçmeyen geniş izahlar yalnızca birkaç konuyla sınırlıdır ve bu konular vahdet-i vücûda ilişkin tikel bahisleri içermektedir. [7] Dolayısıyla ilgimizi diğer teliflerine teksif edersek Bâlî Efendi'ye ilişkin daha sağlıklı bir portre ortaya koyabiliriz.[8]

Bâlî Efendi'nin Perspektifinden XVI. Yüzyıl Osmanlı Toplumu

Bâlî Efendi'nin, dinî tahsilini Kanûnî döneminde İstanbul'da tamamladığı, Halvetî tarikatına intisap ederek bir süre Zeyrek'te irşad vazifesi yürüttüğü, ardından Sofya'ya yerleşerek 1553'teki vefatına kadar burada yaşadığı bilinmektedir.[9] Bu bakımdan Sofyalı Bâlî Efendi'yi ve talebelerini, birincisi Balkanlar'daki dinî hareketlilikten, ikincisi ise tasavvufun bazı tartışmalı konularında karşı karşıya kaldıkları İstanbul'daki medrese çevresinden bağımsız ele alamayız. Başka bir deyişle Bâlî Efendi'yi değerlendirirken, İstanbul'da öğrendikleriyle Sofya'da yaşadıkları arasındaki çelişkiyi dikkate almamız gerekir.

Bâlî Efendi'nin Kanûnî'ye yazdığı arzuhâlde, bir önceki yüzyıldan arta kalan önemli bir sorunun tekrar gün yüzüne çıktığı müşahede edilir. Bu mek-

6 Bunu destekleyen bir çalışma için bkz. Hatice K. Arpaguş, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A'yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, sayı: 30, s. 51-88.

7 Sofyalı Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, thk. Fâdî Es'ad Nasîf, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 2007, ss. 139, 151, 290.

8 Bâlî Efendi'nin düşünceleri hakkındaki diğer çalışmalar için bkz. Ahmet Ögke, "Tasavvufta "Kenz-i Mahfî" Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi (960/1553)'nin 'Küntü Kenzen Mahfiyyen' Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: V, sayı: 12, s. 9-24; Ramazan Muslu, "Halvetiyye'de "Atvâr-ı Seb'a" Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî'nin Atvâr-ı Seb'a Risalesi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, cilt: VIII, sayı: 18, s. 43-63; Celil Kiraz, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvufî Düşünce Bakımından Önem Arzeden Bazı Âyetlerle İlgili Yorumları", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007, cilt: XVI, sayı: 1, s. 241-278. Ayrıca 27-28 Mayıs 2006 tarihleri arasında Sofya'da düzenlenen "Uluslararası Sofyalı Bâlî Efendi Sempozyumu" sırasında sunulan bildirilere göz atılabilir.

9 Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu'da Sûfîler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul, İz Yay., 2000, s. 47 vd.; a. mlf., "Fusûs Şârihi Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvufî Çizgisi", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, cilt: IX, sayı: 21, İbnü'l-Arabî Özel Sayısı, s. 57-66.

tupta Bâlî Efendi, Şeyh Bedreddin'nin neslinden gelen Çelebi Halife'nin Dobruca ve Deliorman yöresindeki "sapkın" faaliyetlerine dikkat çekerek önlem alınmasını talep eder.[10] Benzer bir yaklaşım, bundan önce, Safevîlerin Şia propagandasına yönelik faaliyetleri ve "Rafızilik" olarak adlandırdığı Kızılbaşlık akımıyla ilgili Rüstem Paşa'ya yazdığı mektupta da görülür.[11] Her iki örnek de Bâlî Efendi'nin Osmanlı topraklarında yaşanan dinî hareketlilikten doğacak bir gevşeme veya yozlaşma durumunun, toplumda karşılık bulabileceğinden endişelendiğini gösterir. Bir sonraki nesle geldiğimizde, Bâlî Efendi'nin talebeleri Nureddinzâde ve Kurt Mehmed Efendi'nin Şeyh Bedreddin taraftarları başta olmak üzere pek çok "sapkın" zümreye karşı hâlâ mücadele ettiğini görebiliriz.[12] Hatta Bâlî Efendi'nin yaklaşımlarının, kendisinden bir asır sonra yaşayan Aziz Mahmud Hüdâyî'nin, Şeyh Bedreddin taraftarları ve Kızılbaş-Alevi zümreler hakkında padişaha yazdığı mektuplarda aynısıyla tekrarlandığı hatırda tutulmalıdır.[13] Başka bir deyişle Bâlî Efendi'nin görüşleri, kendisinden sonra neredeyse iki yüzyıl boyunca süren bir "Şeyh Bedreddin reddiyeciliği" geleneğinin ilk halkasını teşkil eder.

Bu süreç bize iki şeyi gösterir: Birincisi Osmanlı toplumunda "sapkın" anlayışlar, gerçekten örgütlü ve geniş bir zemin bulabilmiştir. İkincisi ise sûfîlere yönelik eleştirilerde bu tür müfrit anlayışlar hâlâ hareket noktası kabul edilmektedir. Bu yüzden on beşinci yüzyıldan on altıncı yüzyıla geçildiğinde, yani Bâlî Efendi'nin döneminde mutasavvıfların, Şeyh Bedreddin hakkındaki yaklaşımlarının daha dışlayıcı bir karakter kazandığını görmekteyiz. Nitekim Bâlî Efendi'nin yaklaşımını, bir önceki yüzyılda Şeyh Bedreddin'in *Vâridât*'ına şerh yazan Abdullah İlâhî'nin düşünceleriyle karşılaştırdığımızda belirgin bir farklılık müşahede ederiz. Abdullah İlâhî, Şeyh Bedreddin hakkındaki yanlış algıyı, onu takip eden bir zümrenin şeriat-dışı faaliyetlerine dayandırır. Böylece Şeyh Bedreddin'i tasavvuf dairesi içinde tutarak ilim çevrelerine karşı savunabilir.[14] Bu yaklaşım, erken dönem tasavvuf tarihçisi Hucvîrî'nin Hallâc için yaptığı değerlendirmenin bir

10 Andreas Tietze, "Sheykh Bâlî Efendi's Report on the Followers of Sheykh Bedreddin", *Osmanlı Araştırmaları*, 1988, sayı: 7-8, s. 115-122; Halil Celep, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı", (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012, ss. 93-106.

11 Tufan Gündüz, "Sofyalı Bali Efendi'nin Safevilere Dair Rüstem Paşa'ya Gönderdiği Mektup", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2010, sayı: 56, Alevilik özel sayısı, s. 203-210.

12 Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, s. 270-273.

13 Ekrem Demirli, "Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin Mektuplarında Şeyh Bedreddin Simâvî ve Simavnavîlik", *Tasavvufun Altın Çağı*, s. 263- 273.

14 Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, s. 263 vd.

benzeridir. Fakat Sofyalı Bâlî Efendi'nin bu tür bir analiz yapmaksızın Şeyh Bedreddin'in fikirlerini toplum için doğrudan bir tehlike saydığını görüyoruz. Binaenaleyh bütün bu süreçte Bâlî Efendi ve talebelerinin, "müfrit" eğilimleri dışlayarak tasavvufu Ehl-i sünnet'in karakterize ettiği merkezî düşünceye çekmeleri, aynı zamanda Osmanlı toplum bütünlüğünün sağlanmasına yönelik bir çabayı da temsil eder. Nitekim Balkanlardaki tasavvufî hayata ilişkin araştırmalar bize, bu muhitte Bâlî Efendi'nin halifelerinin faaliyet yürüttüğü çok sayıda tekkenin bulunduğunu göstermiştir.[15]

Bâlî Efendi'yi medrese çevreleriyle karşı karşıya getiren konuların başında İbnü'l-Arabî'ye ve vahdet-i vücûd düşüncesine yönelik eleştiriler gelse bile, para vakıflarının meşruiyeti hakkındaki mektupları da önemli bir yekûn tutar. Rumeli Kazaskeri Çivizâde Mehmed Efendi, daha önce İbn Kemal ve Ebussuûd'un para vakıflarının meşru olduğuna dair içtihatlarının aksine, bu vakıfların yasaklanmasına hükmettiğinde, buna karşı çıkanların başında Bâlî Efendi gelmişti. Hem padişaha hem de Çivizâde'ye yazdığı çok sayıda mektupta, para vakıflarının Hanefi fıkhına göre meşru olduğunu ve yasağın kaldırılmasını istediğini görürüz.[16] Bâlî Efendi'nin itirazı, XVI. yüzyıl Osmanlı toplumundaki sosyal ve hukukî bir sorunu ifşa eder: Pek çok cami ve medrese bu vakıflar sayesinde ayakta kalmaktadır. Bâlî Efendi, bu yasaktan sonra zenginlerin vakıf kurma yönündeki teşebbüslerinin sekteye uğradığına dikkat çeker ve bir yönüyle hukuktaki maslahat-ı mürsele ilkesinin işlevini kaybettiğini dile getirir. Her bakımdan kurucu asır olan bu dönemde mutasavvıflar da kurumsallaşmanın en önemli ayaklarından biri olan vakıfları, tekkelerin kurumsallaşması için meşru ve güçlü bir zemin kabul etmişlerdi. Kurumsallaşma için vakıf kurulması, müsadereden yani devletin gayr-i menkul vakfa el koymasından korunmak için de bunun para vakıfları yoluyla gerçekleşmesi, sadece cami ve medreseler için değil tekkeler için de hayati öneme sahipti. Dolayısıyla Bâlî Efendi'nin bu tartışmaya dâhil olmasını, tekkelerin kurumsallaşmasına yönelik bir dayanak bulma girişimi şeklinde değerlendirmek olasıdır.

Bâlî Efendi ve Tasavvuftaki Savunmacı Söylem

Kendisinden sonra asırlardır süren, hem şerh hem de reddiye geleneği teşekkül etmesi, İbnü'l-Arabî düşüncesinin mümeyyiz vasıflarından biridir.

15 Metin İzzeti, "Sırbistan'da Sofyalı Bâlî Efendi Ekolü: Ujiçe Halvetî Dergâhı", *Elmalı: Şehir ve Değer*, 2010, s. 23-35.

16 Ayrıntılı bilgi için bkz. Tahsin Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1999, sayı: 3, s. 125-155.

Bâlî Efendi'nin önemi, İbnü'l-Arabî yorumculuğunu, ifrat ve tefrit arasında bir galat konusu olarak ele almasında ortaya çıkar. Bu yönüyle Bâlî Efendi, onuncu asırda sûfîler arasındaki ibahi ve sapkın eğilimleri dışlayarak tasavvufun merkezî düşünceyle, yani Ehl-i sünnet düşüncesiyle uzlaşmasını sağlayan Serrâc'ı andırır. Bâlî Efendi'nin üslubunu belirleyen tartışmalar, söz gelişi Taftazânî ya da İmam Rabbânî'nin vahdet-i vücûd eleştirilerine göre çok daha tikel ve literal konularla sınırlıdır ve onun bütün savunusu, neredeyse sadece Çivizâde Mehmed Efendi'nin yüzeysel tenkitlerine yöneliktir.[17] Bu nedenle İbnü'l-Arabî savunuculuğunda Bâlî Efendi, o zamana kadarki *Fusûs* şarihlerinin üslubundan belirgin bir şekilde ayrılır. Söz gelişi Firavun'un imanı konusunda diğer şarihler İbnü'l-Arabî'nin Firavun'un imanını kabul ettiğine yönelik izahlar getirirken Bâlî Efendi, diğer şarihlerin bu meseleyi yanlış anladığını; bu yüzden İbnü'l-Arabî hakkında yanlış kanaatlerin oluştuğunu belirtir ve İbnü'l-Arabî'nin bu konuda tevakkuf ettiğini yani herhangi bir hüküm vermediğini savunur.[18] Şarihlerle ilgili bu eleştirel tutum, Şeyh Bedreddin'in İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini tahrif ettiğini söyleyen ve bunu Davud Kayserî'ye dayandıran talebesi Nureddinzâde de görülür.[19] Başka bir örnekte Bâlî Efendi *Fusûs* şarihlerini bu kez, İbnü'l-Arabî'nin cehennem azabının ebediliği konusundaki kanaatlerini yanlış anlamakla eleştirir. Ona göre İbnü'l-Arabî'nin düşüncesinde ilahi rahmetin sonsuzluğu önemli bir yer tutsa bile, kâfirlerden cehennem azabının mutlak olarak kalkacağı neticesine ulaşılamaz.[20] Bu örnekleri çoğaltmak mümkün,[21] burada altını çizmek istediğimiz husus, Bâlî Efendi'nin izahlarında, diğer şarihlerde rastlayamadığımız ya da nadiren rastladığımız bir söylemin, Ehl-i sünnet inancına uygunluk prensibinin, sürekli söz konusu edilmesidir.

Bâlî Efendi'nin bu savunmacı söylemi bize, bir bütün olarak tasavvufun en önemli meselesinin şeriat-hakikat ilişkisi sorunu olduğunu göstermektedir. Şeriat-hakikat ilişkisi sorunu, başlarda bireysel bir ahlaki tavır olarak tezahür eden tasavvufun, onuncu asırdaki Bağdat merkezli dinî düşünceye

17 Ayrıntılı bilgi için bkz. Halil Celep, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Tasavvuf Anlayışı = Sofyalı Bali Efendi's Understanding of Mysticism", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi = Kafkas University Journal of the Institute of Social Sciences*, 2013, sayı: 12, s. 99-126.

18 Sofyalı Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, s. 291-296.

19 Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı*, s. 269 vd.

20 Sofyalı Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi'l-Hikem*, ss. 139 vd.

21 Ayrıntılı tahliller için bkz. Abdurrezzak Tek, "Fusûsu'l-Hikem'e Yönelik Bazı Tartışmalı Konulara Sofyalı Bâlî Efendi'nin Bakışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: XIV, sayı: 2, s. 107-133.

eklemlenirken yaşadığı problemler bütününü ifade eder. Erken dönemde sûfîler, dinî yükümlülükleri hafife alan ya da çarpıtan ibâhî ve sapkın eğilimlere karşı, savunmacı bir üslupla tasavvufa fıkıh-kelâm ilimlerine göre bir çerçeve belirlediklerinde bu süreç tasavvufun sünnîleşmesiyle sonuçlanmıştı. Bu sürecin temelde iki aşama geçirdiğini görürüz. Birinci aşamada Cüneyd-i Bağdâdî gibi kurucu mutasavvıflar sayesinde tasavvuf, o güne kadarki bilgi-amel ilişkisine dayalı eleştirel söylemini bu kez din ilimlerine yönelterek, dinî düşüncenin alan ayrışmalarıyla bozulan bütüncül yapısını tekrar inşa etmeyi hedefleyen bir dil geliştirmişti. Fakat tasavvufî tecrübenin ifadesinde yaşanan sorunlar sûfîler için bir kimlik krizine dönüşünce bir sonraki asırda Serrâc, Kelâbâzî ve Kuşeyrî gibi yazarlar, tasavvufun kurucu imamlarının sözlerini, Ehl-i sünnet'in fıkıh ve kelâm kanadına muvafık olarak şerh etmeye giriştiler ve böylece "eleştirel söylem" bu kez tasavvufun kendi içinde işlev görmeye başladı. Bu yüzden ikinci aşama, tasavvufun sapkın zümrelerden arınarak din ilimleriyle uzlaşı aradığı bir süreci ifade eder. "Şathiye" bu bağlamda ortaya çıkan en önemli uzlaşı kavramıydı. Serrâc bu kavramdan hareketle Bayezid, Şiblî ve Nûrî gibi önemli sûfîlerin, Ehl-i sünnet inancına aykırı olmakla eleştirilen pek çok ifadesini, onları tasavvuf dairesinin dışına çıkarmadan yorumlama imkânı bulmuş; böylece din ilimleriyle tasavvuf arasında şathiyelerin yol açabileceği bir krizin önüne geçmek istemişti. Şathiyelerin yorumlanmasıyla söz gelişi Hallâc, mutasavvıflar arasındaki önemini korumakla beraber artık tasavvufun temel meseleleri için referans olmaktan çıkmıştı.[22]

Bütün bu gelişmeleri, onuncu asır Bağdat'ındaki yeni toplumsal süreçten uzak düşünemeyiz. Serrâc'ın tavrı, başlarda şehri terk ederek uzlet hayatını seçen zümrelerin tekrar şehre dönüp ilim çevrelerine katılması neticesinde ortaya çıkan uyum sorununa bir çözüm önermekti. Bu çözüm, şehir hayatındaki sosyal şartların neticesinde şekillenen merkezî düşünceye eklemlenmekten ibaretti.[23] İşte Bâlî Efendi, tam da bu kaygıdan hareket eder ve İbnü'l-Arabî'yi savunurken, tıpkı Serrâc'ın Bayezid'e yaptığı gibi, İbnü'l-Arabî'yi merkezî düşünceye çekerek aşırı yorum ve tepkilerin önüne geçebileceğini düşünür. Dolayısıyla Bâlî Efendi ve talebelerinin tavrı, tasavvufun onuncu asırda fıkıh-kelâm eksenindeki sünnî düşünceye göre şekillenmesini sağlayan yaklaşımın bir tekrarıdır.

22 Ayrıntılı bilgiler için bkz. Ebû Nasr Serrâc, *İslâm Tasavvufu: Lüma'*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul, 1996, ss. 369-413; Ruzbihân Baklî, *Şerh-i Şathiyyât*, Tahran, Gencine-i Nuviştehây-i İran, 1966.

23 Tasavvufun bu erken dönemi hakkında bkz. Hacı Bayram Başer, "Sünnî Tasavvufun teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicri III. ve IV. Yüzyıllar)" Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Sonuç

On altıncı asırda, İstanbul merkezli yeni bir şehrin, yeni bir toplumsal sürecin teşekkülüne şahit oluruz. Bu asırdaki entelektüel hayatın, Osmanlı'nın diğer alanlardaki etkinliğine ve gücüne bigâne kalması imkânsızdı. Bu yeni süreç, tıpkı onuncu asırdaki Bağdat örneğinde olduğu gibi, tasavvuf algısının daha ortaya veya merkeze çekilmesini gerektirmiştir. Bu nedenle Bâlî Efendi ve talebelerine göre XVI. yüzyılda tasavvufun en önemli meselesi, şeriat-hakikat ikiliğine yönelik bir denge söylemini hâkim kılarak tasavvuf algısını merkezî düşünceyle uzlaştırmaktı. Bâlî Efendi'nin, İstanbul'dayken tasavvufu savunan fakat Sofya'dayken "müfrit" eğilimleri eleştiren bir yaklaşım benimseyerek "medrese katılığı" ve "tasavvuf zındıklığı" arasında bir tutum göstermesi, bu yüzdendir. Bu, onuncu asır Bağdat ortamındaki Serrâc'ı hatırlarsak, hemen her dönemde gördüğümüz tipik bir tasavvuf çelişkisidir. Başka bir deyişle Bâlî Efendi ve talebelerinin şahsında tasavvuf, erken dönemdeki savunmacı ve din ilimlerine bağımlı karakterine tekrar dönmüştür. Hatta XVII. yüzyılda, Sivâsîler ve Kadızâdeliler arasındaki tartışmaları dikkate aldığımızda, bu geriye dönüşün neredeyse iki yüzyıl boyunca Osmanlı ilim ve tasavvuf çevrelerini meşgul ettiğini söylemeliyiz. Bütün bu sancılı süreç, Bâlî Efendi'nin bir *Fusûs* şarihi ve vahdet-i vücûd takipçisi kimliğinin önüne geçerek onu ancak erken dönemde Sünnî tasavvufun teşekkülünü temin eden söylem ve yaklaşımlar çerçevesinde anlayabileceğimizi gösterir.

Kaynaklar

Abdurrezzak Tek, "Fusûsu'l-Hikem'e Yönelik Bazı Tartışmalı Konulara Sofyalı Bâlî Efendi'nin Bakışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, cilt: XIV, sayı: 2, s. 107-133.

Ahmet Ögke, "Tasavvufta "Kenz-i Mahfî" Düşüncesi ve Sofyalı Bâlî Efendi (960/1553)'nin 'Küntü Kenzen Mahfiyyen' Şerhi Bağlamında Varoluşun Anlamı", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2004, cilt: V, sayı: 12, s. 9-24.

Andreas Tietze, "Sheykh Bâlî Efendi's Report on the Followers of Sheykh Bedreddin", *Osmanlı Araştırmaları*, 1988, sayı: 7-8, s. 115-122.

Ekrem Demirli, *Tasavvufun Altın Çağı: Konevî ve Takipçileri*, İstanbul, Sufi Kitap, 2015.

Ekrem Demirli, *Sadreddin Konevî'de Bilgi ve Varlık*, İstanbul, Kapı Yay., 2015.

Ekrem Demirli, *İslâm Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, İstanbul, Kabalcı Yay., 2009.

Ekrem Demirli, *İbnü'l-Arabî Metafiziği*, İstanbul, Sufi Kitap, 2013.

Hacı Bayram Başer, "Sünnî Tasavvufun teşekkül Sürecinde Şeriat-Hakikat İlişkisi Sorunu (Hicri III. ve IV. Yüzyıllar)" Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Halil Celep, “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı”, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.

Hatice K. Arpaguş, “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Kazâ ve Kader Risâlesi ve A‘yân-ı Sâbite Açısından İnsanın Sorumluluğu”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, sayı: 30, s. 51-88.

Metin İzzeti, “Sırbistan’da Sofyalı Bâlî Efendi Ekolü: Ujiçe Halvetî Dergâhı”, *Elmalı: Şehir ve Değer*, 2010, s. 23-35.

Ramazan Muslu, “Halvetiyye’de “Atvâr-ı Seb‘a” Yazma Geleneği ve Sofyalı Bâlî’nin Atvâr-ı Seb‘a Risalesi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, cilt: VIII, sayı: 18, s. 43-63.

Reşat Öngören, *Osmanlılarda Tasavvuf: Anadolu’da Sûfîler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)*, İstanbul, İz Yay., 2000.

Reşat Öngören, “Fusûs Şârihi Sofyalı Bâlî Efendi’nin Tasavvufî Çizgisi”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 2007, cilt: IX, sayı: 21, İbnü’l-Arabî Özel Sayısı, s. 57-66.

Serrâc, Ebû Nasr, *İslâm Tasavvufu: Lüma’*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz, İstanbul, Altınoluk Yay., 1996.

Sofyalı Bâlî Efendi, *Şerhu Fusûsi’l-Hikem,* thk. Fâdî Es’ad Nasîf, Beyrut, Dârü’l-kütübi’l-ilmiyye, 2007.

Tahsin Özcan, “Sofyalı Bâlî Efendi’nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1999, sayı: 3, s. 125-155.

Tufan Gündüz, “Sofyalı Bali Efendi’nin Safevilere Dair Rüstem Paşa’ya Gönderdiği Mektup”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 2010, sayı: 56, Alevilik özel sayısı, s. 203-210.

TARİH
–
HUKUK

16. Yüzyıl Fetvaları Çerçevesinde Toplumsal Olgulara Yaklaşım Açısından Müftülerin Tipolojik Analizi

Vejdi Bilgin

Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Giriş

Hukuki açıdan bir hükmün veya içtihadın birkaç boyutu söz konusudur. Her şeyden önce problem konusu olan bir olay vardır. Sonra bu olaya müdahil olan kişi ya da kişiler söz konusudur. Bu durumla ilgili bir hüküm verilecektir. Bunu yapan da bir hukukçu olacaktır. Öyleyse olay, olayın müdahili olanlar, hukukçu ve hükümden bahsetmekteyizdir. Hukuk doğal olarak bu dört boyut içerisinde en az hukukçunun kendisi ile ilgilenir. Ancak hukuk sosyolojisinin gelişimiyle birlikte hukukçunun –sadece hukuk formasyonu açısından değil- içinde yetiştiği düşünce dünyası ve toplumsal şartlarla etkileşimi de özel bir önem kazanmıştır.[1] Toplumsal yapı birbiri ile etkileşim içinde bulunan pek çok kişi, topluluk, grup tarafından belirlenir ve zaman içinde değişir. Hukukçu da bu etkileşim içinde etkir, etkilenir, yönlendirir, hüküm verir. Doğal hukuk anlayışında olduğu gibi zamandan ve coğrafyadan bağımsız bir anlayış ve bu anlayış içinde dış etkilerden korunarak yetiştirilmiş ve toplum içine konulmuş bir hukukçudan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla pek çok durumda hukukçunun kendisi de olay ve olaya müdahil olanlar kadar önemlidir ve incelenmeye değerdir.

İslâm hukuku açısından konuya baktığımızda da benzer şeyleri söylemek mümkündür. Vahiy ve sünnet ile ana hatları tespit edilen, bazı konularda

1 Hamide Topçuoğlu, "Max Weber'e Göre Hukukî Düşüncenin Kategorileri ve Yeni Hukuk Normlarının Teşekkül Tarzları," *Ernst E. Hirsch'e Armağan,* AÜHF Yay., Ankara, 1964, s. 259-260.

oldukça detaylı, bazı konularda ise neredeyse tamamıyla hükme muhtaç bir hukuktur İslâm Hukuku. Nasslara dayanan açık hükümler detaya indikçe tekrar tartışma konusu olabilmekte, diğer taraftan –günümüzün fikri mülkiyet konusu gibi- yeni gelişmelere yönelik içtihatlar gerekmektedir. Burada İslâm hukukçusu da farklı düşüncelerden, içinde yetiştiği toplumsal şartlardan ve kendi oto-biyografisinde meydana gelen özel olaylardan etkilenmektedir. Bir başka ifadeyle aynı fıkhi mezhebe bağlı olsalar ve aynı dönemin medreselerinden mezun olsalar bile tek bir İslâm hukukçusu tipinden bahsetmek mümkün değildir. Farklı bakış açılarına göre farklı tipolojiler yapmak mümkündür. Bildiride toplumsal değişme konusunda tavır alma hususunda bir tipoloji yapılacaktır.

Hukukçuları incelemek bize nasıl bir fayda sağlayacaktır?

Bugün sosyoloji artık toplumsal yasa fikrini büyük ölçüde reddetmişse de toplumların birbirlerine benzer olduklarını inkar etmemektedir. Neticede aynı fizyolojik yapıya, aynı duygulara ve aynı temel ihtiyaçlara sahip olan insanlar benzer toplumlar kuracaklardır. Çağdaş toplumlar birbirine benzediği gibi farklı çağlarda yaşayan toplumlarda da kolaylıkla benzerlikler tespit edilebilir. Kaldı ki bazı toplumsal kurumlar yüzyıllar boyunca çok az değişim gösterirler; dolayısıyla hukuki problemler de aynı kalır. Bugün Müslüman dünyada yaşanan problemlerin önemli bir kısmı da tarihte yaşanmıştır. Tarihsel gelişmelerden tamamen habersiz bir şekilde günümüzde bunları yeniden değerlendirip hükümler vermek hem hüküm çıkarma hem de hükmün toplumsal kabulü konusunda bizi aşırı bir meşakkate sokacaktır. Örneğin bugün müzik aleti çalmanın caiz olmadığını söylemek ve müzik aletini mütekavvim bir mal olarak kabul etmemek toplumda karşılık bulabilecek midir? Tarihteki tartışmalar nasıl sonuçlanmıştır ve tekrar aynı süreçleri yaşamaya gerek var mıdır? Sadece geçmişten bize gelen fıkhi hükümler değil, aynı zamanda tarihsel tecrübe ve tartışmalar da bilindiği zaman günümüzde daha kolay hareket etmek mümkün olacaktır.

Bildiride 16. Yüzyılda Osmanlı devletinde fetvalara yansıyan önemli toplumsal/hukuki problemlere yer verilecek ve dönemin fetva vermeye ehil âlimlerinin yaklaşımları bir tipoloji şeklinde analiz edilmeye çalışılacaktır.

Dönemin Fetvalara Yansıyan Önemli Toplumsal Problemleri

16. yüzyılda Osmanlı tarihi açısından çok önemli olan âlimler yaşamıştır. Bizim fetvalarına bakarak bildirimizi hazırladığımız bu âlimler vefat yılları

itibariyle şöyle sıralanabilir: Zenbilli Ali Efendi (öl. 1526), İbn Kemal Ahmed b. Süleyman (öl. 1534), Çivizâde Muhyiddin Mehmed (öl. 1547), İbn Nüceym (öl. 1563), Birgili Muhammed Efendi (öl. 1573), Ebussuud Muhammed b. Muhammed el-İmâdî (öl. 1574), Pir Mehmed Efendi (öl. 1611).

Söz konusu âlimlerin fetva kitaplarına ve kendi aralarındaki tartışmalara bakıldığı zaman öne çıkan konuları ana başlıklar halinde şu şekilde ortaya koyabiliriz:

a) Fıkıh usulü ile ilgili problemler: Zor kullanmak suretiyle nikah veya boşama, kocası kayıp olan kadının durumu.

b) Aile hukuku ile ilgili problemler: Velinin izni olmaksızın nikah kıyılması, mehrin ödenme zamanı.

c) Siyaset kurumu ile ilgili problemler: Siyasi otoritenin fıkhi kaynaklık değeri, kadı izni dışında nikah kıyılması; Şiilerle ilgili problemler, gayrimüslimlerle ilgili problemler (mabetler, köle sahibi olma, ihtida).

d) Ekonomi kurumu ile ilgili problemler: Sikke tashihleri, faizli muamele, para vakıfları.

e) Boş zamanlar kurumu ile ilgili problemler: Eğlence mekanları (meyhaneler, kahvehaneler, bozahaneler), boş zaman aktiviteleri (satranç, tavla oynama, karagöz seyretme, güvercin besleme, düğünlere katılma)

f) Dinle ilgili bazı problemler: Ölünün ardında Kur'an okuma, sesli zikir, devran ve raks tartışmaları.

Âlimler yukarıda sayılan problemler konusunda her zaman aynı tutum içinde olmamışlardır. Bir başka ifadeyle her zaman için hüküm birliğinden bahsetmek mümkün değildir. Özellikle fıkıh usulü, aile ve boş zamanlar konusunda ortak bir tutum sergilendiğini görüyoruz. Ancak konu bazı ekonomik ve dinî konulara geldiğinde farklılaşma ortaya çıkmaktadır.

Koruyucu Tutum

16. yüzyıl âlimleri fıkhî bir hüküm verirken her şeyden önce mezhep içinde kalmaya çalışmıştır. Herhangi bir hukuki problemin çözümü mutlaka mezhep içerisinde aranır, telfik yapılmaz. Bundan dolayı 16. yüzyılda ciddi bir problem olan[2] zor kullanmak yoluyla nikah ve boşama Hanefi mezhebi

2 Bkz. *3 Numaralı Mühimme Defteri (966-968/1558-1560) <Özet ve Transkripsiyon>*, Haz. Nezihi Aykut ve diğerleri, BDAGM Yay., Ankara, 1993, s. 509; *6 Numaralı Mühimme Defteri (972/1564-1565) <Özet-Transkripsiyon ve İndeks>*, Haz. H. Osman Yıldırım ve diğerleri,

çerçevesinde kabul edilmiş, problemin halli için dolaylı yollar seçilmiştir. Ebussuud'un şu fetvası hem o dönemdeki problemi bize sunması hem de Hanefi mezhebinin sınırları içinde kalındığını göstermesi açısından önemlidir:

> "Mes'ele: Sancak beyi olan Zeyd 'Amr'a ikrâh ile 'avreti Hind'e talâk virdirse talâk vâki' olur mu?
>
> el-Cevab: Olur talâk makûlesine ikrâh zarar eylemez."[3]

Bu probleme çözüm olarak zorla birini nikâhlayan kişiye karısı yine zorla boşatılıyor, sonra ceza veriliyordu. 1523 tarihli kanunnâme şöyle der:

"Veya kız veya avret çeküb cebr ile nikâh itdürene cebr ile boşadalar dahi siyâset edeler ve nikâh edenin sakalın kesüb muhkem let ideler."[4]

Osmanlı toplumunda yaygın olarak görülen bir problem de, kocaları savaşta veya seyahatte iken kaybolan kadınların durumuydu. Bu kadınlar Hanefî Mezhebi'ne göre, eşlerinin öldüğüne dair herhangi bir haber gelmezse 90 veya 120 yıl ya da yaşıtlarının ölümüne kadar kocalarından ayrılamazlardı.[5] Nafaka ya da himaye açısından zorluklarla karşı karşıya kalan bu kadınların problemini çözmenin birinci yolu erkeğin ölümü ile ilgili bir haberin gelmesi idi. Böyle bir haber şahitler vasıtasıyla geldiğinde hâkim kadını tefrik ediyordu. Hatta hiç şahit olmadığı halde sadece kadının kocasının ölümü ile ilgili beyanına dayanılarak kadın tefrik ediliyordu:

BDAGM Yay., Ankara, 1995, c. 1, s. 271-272, c. 2, s. 191-192; Selanikî Mustafa Efendi, *Tarih-i Selanikî*, Haz. Mehmet İpşirli, TTK Yay., 2. bs., Ankara, 1999, c. 2, s. 569; Halit Ongan, *Ankara'nın İki Numaralı Şer'iye Sicili,* TTK Yay., Ankara, 1974, s. 16, 18, 28, 90; Halil İnalcık, "Adâletnâmeler," *Belgeler,* c. II, sayı: 3-4, 1965, s. 84; Ahmet Yiğit, *XVI. Yüzyılın İkinci Yarısında Edirne Kazası,* Doktora Tezi, İnönü Ünv. SBE, Muğla, 1998, s. 149; Musa Günay, *55 Numaralı Mühimme Defteri,* Yüksek Lisans Tezi, OMÜ SBE, Samsun, 1996, s. 69; Mustafa Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası "Celalî İsyanları",* Cem Yay., İstanbul, 1995, s. 284. 1565 tarihli adaletnameden sonra, III. Murad döneminde ve nihayet 1595'te III. Mehmed dönemine ait adâletnâmede yine bu konuya yer verilmesi problemin hâlâ ciddi boyutlarda olduğunu ve bir türlü önüne geçilemediğini göstermesi açısından önemlidir. Bkz. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri,* İstanbul, 1990-1996, c. 8, s. 101-102, 618.

3 Ebussuud, *Fetâvâ,* Bursa Yazma ve Eski Basma Eserler Kütüphanesi, Genel, No. 1995, vr. 230a. Benzer bir fetva için bkz. İbn-i Nüceym, *Hulasâ-i İbn Nüceym,* Çev. Hasan Re'fet b. İbrahim Rüşdî el-İstanbulî, Şeyh Yahya Matbaası, İstanbul, 1289, s. 51.

4 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri,* c. 4, s. 297; Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Clarendon Press, Oxford, 1973, s. 60.

5 Zembilli Ali Efendi, *el-Muhtarat minel Fetava (Seçme Fetvalar),* Çev. ve Sad. M. Ali Sarı, İbrahim Ural, FEY Vakfı Yay., İstanbul, 1996, s. 69-70.

> "Mes'ele: Hayâtı ve memâtı ma'lûm olmayub gâib olan Zeyd'in 'avreti 'Amr'a nikâh olunsa sahîh olur mu?
> el-Cevâb: Haber-i mevti gelib Hind inandı ise olur.
>
> Mes'ele: Sûret-i mezburede Zeyd'in mevtine Hind bana 'ilim hâsıl oldu deyu âhara tezevvüc eylese mevtin sihhati sâbit olmasa Hind-i mezbûre tefrîk olunur mu?
> el-Cevâb: Olunmaz."[6]

Bu konudaki ikinci yol ise ayrılmak için bir Şâfiî hâkime başvurmak[7] ya da Hanefî hâkimin Şâfiî naibler tayin etmesiydi.[8] Bu mezhebe göre koca gaib iken belli bir sürenin geçmesi sonucunda hâkim kadını tefrik edebiliyordu.[9] İbn Kemal'in bu konudaki fetvası şöyledir:

> "Mes'ele: Zeyd gâib olub üç yıl mikdârı gelmese zevcesi Hind'in nafakaya 'aczi olıcak teşeffu' idüb zevc-i âhara varabilür mü?
> el-Cevâb: Varabilür."[10]

Ancak Şâfiî kadılar aracılığıyla yapılan bu uygulama 1537 tarihli bir fermanla yasaklanmıştır.[11] Ebussuud Efendi kendisine sunulan böyle bir probleme cevap olarak şunu söylemektedir: "Teşeffu' hususu diyâr-ı Rum'da câri olmaya deyu men-'i sultânî vâki olmuşdur."[12] Bu hükümden dolayıdır ki, Ankara'da, gaib olan kocasının hayat ve ematı belli olmadan bir başka adamla evlenen kadının nikâhı mahkeme tarafından iptal edilmiştir.[13]

Müftü hüküm verirken herhangi bir telfik yapmadığı gibi mukallidin de yapmasına izin verilmez. İbn Kemal bunun ancak zaruret halinde mümkün olduğunu söyler:

> "Mes'ele : Zeyd Hanefîyyü'l-mezheb iken haram olanda ibâhat-ı Şâfiî ile amel ve bunun aksi câiz olur mu?
>
> el-Cevâb : Olur zarûrette ve illâ hevâ-yı nefsine uyub idicek câiz olmaz."[14]

6 Ebussuud, *Fetâvâ*, vr. 42b.

7 Bkz. İbn Nüceym, *Hulasâ-i İbn Nüceym*, s. 30; Ebussuud, *Fetâvâ*, vr. 52a; .

8 Mehmet Akif Aydın, İslâm-Osmanlı Aile Hukuku, İFAV Yay., İstanbul, 1985, s. 116.

9 Aydın, *Aile Hukuku*, s. 117.

10 İbn Kemal, *Kemalpaşazâde Fetvaları*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, No. 3369, vr. 35b.

11 Akgündüz, *Osmanlı Kanunnâmeleri…*, c. 6, s. 368.

12 Ebussuud, *Fetâvâ*, vr. 52a. Ayrıca bkz. Aydın, *Aile Hukuku*, s. 117.

13 Ongan, İki Numaralı…, s. 102.

14 İbn Kemal, *Fetvâlar*, vr. 66a. Fetva aynı şekilde Ebussuud'un fetvaları arasında da nakledilmektedir. Bkz. Ebusuud, *Fetâvâ*, vr. 246b.

Çivizâde'ye göre ise, herhangi bir ihtiyaç olmaksızın keyfî olarak mezhep değiştiren kişi tazir edilir.[15]

Aile hukukunda, özellikle velinin izni konusunda âlimler, selefleri gibi[16] fesâd-ı zamanı gerekçe göstererek daha katı denilebilecek uygulamalar getirmişlerdir. Bilindiği üzere İslâm Hukuku'nda cumhur nikâhta, kadın tarafı için velinin iznini şart koşarken Hanefî Mezhebi bunu şart görmemiştir. Ebû Hanife ve Ebû Yusuf'a göre ister bakire, ister dul olsun hür, âkil ve bâliğ olan kadının nikâhı velisi izin vermese bile kendi rızasıyla kıyılabilir. İmam Muhammed'e göre ise mevkuf olarak akit yapılabilir.[17] Osmanlı Devleti'nde anlaşıldığı kadarıyla 1544 yılına kadar veli izni aranmamaktaydı. Nitekim Zenbilli Ali Efendi'nin (öl. 1526) ve İbn Kemal'in (öl. 1534) fetvalarında kadınların, Ebû Hanife'ye göre velisiz evlenmelerinin caiz olduğu yer almaktadır.[18]

Ancak bu tarihten itibaren Ebussuud'un fetvasıyla, kadıların nikâh akdinde velinin iznini aramaları emredilmiştir. Bunun sebebi olarak ise "fesâd-ı zaman" gösterilmektedir.[19] Anlaşıldığı kadarıyla ahlâkî açıdan bir düşkünlüğün olduğu görülmüş ve İmam Muhammed'in görüşü tercih edilmiştir. Ebussuud Efendi'nin bir başka fetvası da şöyledir:

> "Mes'ele: Evli barklı oğlu olan Hind bir taze oğlana varmağla oğlu Zeyd'e 'âr lâhık olup leyle-i zifâfda anasının evine birkaç taş ursa ehl-i 'örf dahle kâdir olur mu?
>
> el-Cevâb: Asla olmaz Zeyd izinsiz nikâhı dahi sahîh değildir."[20]

Görüldüğü gibi, oğlunun izni olmaksızın dul kadının bile nikâhı sahih sayılmamaktadır. Ancak Pir Mehmed Efendi'nin şu fetvası konumuz açısından önemlidir:

> "Mes'ele: Bikr olan Hind-i bâliğa velîsi izni yoğiken istediği kimesneye nikâh ile varmağa kâdire olur mu?

15 Abdullah Özer, İslâm Hukuk Literatüründe Ta'zîr Risaleleri ve Şeyhülislâm Muhyiddin Mehmed b. İlyas Çivizâde'nin Risale Müteallika bi't-Teâzir Adlı Eseri, Yüksek Lisans Tezi, Marmara Ünv. SBE, İstanbul, 2000, s. 130.

16 Bkz. Mehmet Erdoğan, İslâm Hukukunda Ahkamın Değişmesi, İFAV Yay., 2. bs., İstanbul, 1994, s. 161-180.

17 el-Kudurî, *Muhtasar,* Çev. Süleyman Fahir, Eser Kitabevi, İstanbul, 1967, s. 225; el-Merginanî, *el-Hidaye*, Çev. Ahmed Meylânî, Kahraman Yay., İstanbul, 1986, c. 2, s. 16-17.

18 Zembilli Ali Efendi, *a.g.e.*, s. 45-46; M. Esad Kılıcer, "Kemalpaşazâde'nin Aile Hukuku İle İlgili Bazı Fetvaları," *AÜİF Dergisi*, c. XIX, 1973, s. 89.

19 Ebussuud, "Ma'ruzât", *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri,* Haz. Ahmet Akgündüz, FEY Vakfı Yay., İstanbul, 1992, c.4, s. 38-39.

20 Ebussuud, *Fetâvâ*, vr. 44b.

el-Cevâb: Olur amma küfüvvi olmayana olıcak velî i'tirâz idüb fesh ettirmeğe kâdir olur."[21]

Pir Mehmed ya Ebussuud'un fetvasını duymamıştır ya da kendi ilmî dirayetiyle mezhebe göre hüküm vermiştir. Bu fetva Hanefî Mezhebi'ne uygundur. Zira her ne kadar Ebû Hanife ve Ebû Yusuf kadının, velisinin izni olmadan nikâh akdedebileceğini kabul etmişlerse de, kadının dengi olmayan birisiyle evlenmesi durumunda velinin tefrik için hâkime başvurma hakkını da kabul etmişlerdir.[22]

Görüldüğü gibi Ebussuud'un fetvası dönemin diğer müftülerine göre farklılaşmaktadır. Ancak burada bir kolaylaştırma yoktur, aksine bir zorlaştırma söz konusudur. Yani, aile yapısı ile ilgili mevcut gelişmeler bir sosyal olgu olarak ele alınıp kabul edilmemiş, aksine bunun önüne geçecek hükümler verilmiştir. Burada güçlü dinî-ahlakî kaygılar olduğunu görüyoruz. Bu kaygılar boş zaman faaliyetleri konusunda da tavizsiz bir şekilde kendini göstermiştir.

İslâm geleneğinde birkaç uğraş dışındaki aktiviteler meşru görülmemiştir. Zira bunlarla meşguliyet Allah'a karşı gelmek, vakti boş yere geçirmek, başkasına zarar vermek, nefsini alçaltmak şeklinde düşünülmüştür.[23] Osmanlı toplumunda çokça okunan Hidaye'de Hz. Muhammed'in (s.a.v.) şu hadisi zikredilir: "Atını eğitmesi, okçuluk tâlimi yapması ve eşiyle oynaşması dışında müminin başka şeylerle oynaması boştur."[24] 16. yüzyıl ahlâkçılarından olan Kınalızâde Ali Efendi, kendi döneminin bu tipik anlayışına uygun olarak, örneğin müziğin sırf başkalarının eğlenmesi, haz alınması veya boş vaktin doldurulması maksadıyla söylenmesinin caiz olmadığını düşünür. Müzik muhteva olarak fitneden uzak olsa bile, bunu dinlemek caiz olmakla birlikte, halkın sürekli olarak bunu dinlemesi yine haramdır. Zira bu hem vakit ziyanıdır, hem de önemli işlerin ihmal edilmesine sebep olur. Böyle kişinin şahitliği de kabul edilmez.[25]

21 İsmail Yıldızlı, *Pir Muhammed Efendi'nin Mu'inul'l-Müfti 'alâ Cevâbi'l-Müstefti Adlı Eserinden Seçme Fetvaların Transkripsiyon ve Tahkiki,* Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Ünv. SBE, Kayseri, 1994, s. 50.

22 el-Kuduri, *a.g.e.*, s. 227; Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku,* Nesil Yay., İstanbul, 1987c. 1, s. 249.

23 Manuel Serrano Y. Sanz, *Türkiye'nin Dört Yılı 1552-1556*, Çev. A. Kurutluoğlu, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, trs., s. 143.

24 el-Merginanî, *a.g.e.*, c. 4, s. 161.

25 Kınalızâde Ali Efendi, *Ahlâk-ı Alâî,* Haz. Hüseyin Algül, Tercüman 1001 Temel Eser, y.y., trs., s. 261-262.

Şüphesiz bu durum dinî saiklerle içselleştirildiği için bir kesimi pek rahatsız etmemektedir. Ama geniş halk yığınlarını düşündüğümüzde, herkesin aynı durumda olduğunu söylemek zordur. İnsanlar, yukarıda saydıklarımızdan daha eğlenceli ve daha farklı araçlara ve mekânlara sahip eğlenceler de aramaktadırlar. Bunlar arasında kağıt, taş ve kukla oyunları, düğünler, gayrimüslimlerin şenlikleri, güvercin besleme, kahvehaneler ve bozahanelere gitme sayılabilir. Bunların hepsi öyle ya da böyle Osmanlı hukukçuları tarafından caiz görülmemiştir.

Osmanlı devletinde Müslüman nüfusun rağbet ettiği iki önemli boş zaman mekânı söz konusu idi: Kahvehaneler ve bozahaneler. Osmanlı şehirlerinde 1540-1550 yıllarında ortaya çıkan[26] kahvehaneler yüzyılın başlarında Mekke'de yaygınlaşmıştı. Bu mekânlarda kadınlı erkekli toplanılıyor, çalgı çalınıyor, tavla oynanıyordu. Özellikle kahvenin şarap gibi, yani fincanın ağızdan ağza sunularak içilmeye başlanması sonucu kahvenin haram olduğu yolunda fetvalar verilmiştir.[27] Kahve Osmanlı topraklarına girip kahvehaneler açıldığı zaman, Ebussuud'un olumsuz fetva vermesinin ve kahve yüklü gemilerin yüklerini denize döktürmesinin[28] sebebi bu olabilir. Fetva şu şekildedir:

> "Mes'ele: Zeyd-i vâ'iz va'zında kahve içün helâldür Mekke'de ve Medine'de içerler dise ne lâzım olur?
>
> el-Cevâb: Kürsüden döne döne indirülüb hacr olunmak lâzımdır."[29]

Kahvehaneler bazen yasaklanarak bazen serbest bırakılarak hayatiyetlerini devam ettirmişlerdir. Bu durum, 1590'lı yıllarda Şeyhülislâm Bostanzâde Mehmed Efendi'nin, kahvenin dince haram olmadığı görüşünün kabul edilmesine kadar sürmüştür.[30] Merkezi yönetimin kahvehaneleri kapatma

26 Gelibolulu Mustafa Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâis fî Kavâ'idi'l-Mecâlis, 16. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda Gelenekler-Görenekler ve Sosyal Hayat,* Sad. Cemil Yener, Hünkâr Yay., İstanbul, 1975, s. 145; Kâtip Çelebi, *Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar (Düstûru'l-Amel li-Islahi'l-Halel),* Haz. Ali Can, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., Ankara, 1982, s. 48.

27 C. Van Arendonk, "Kahve," İslâm Ansiklopedisi, MEB Yay., 2. bs, İstanbul, 1967, c. 6, s. 97-98.

28 Kâtip Çelebi, *Mîzanü'l-Hakk fi İhtiyari'l-Ahakk (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi),* Haz. O. Şaik Gökyay, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1980, s. 48.

29 Ebussuud, *Fetâvâ,* vr. 92b.

30 Kâtip Çelebi, *Mîzanü'l-Hakk...*, s. 48-49. III. Mehmed devrinde1589-1592 ve 1593-1598 yılları arasında iki kez şeyhülislâm olan Bostanzâde Mehmed Efendi'nin 12 beyt manzum dilekçe ve 52 beyt manzum cevabı ihtiva eden fetvasında kahvenin haram olmadığı; aksine pek çok faydası olduğu ifade edilmektedir. Namık Açıkgöz, "Şeyhülislâm Bos-

sebebi olarak siyâsî sohbetler yapılması, devletin icraatlarının tenkit edilmesi ve çeşitli entrikalara yataklık yapması zikredilir.[31] Ancak fetvalarda, kahvehanelerin bu yönü değil de diğer bir yönü, kahve içme bahanesiyle bir araya gelen insanların içki ve afyon içmeleri, satranç, tavla ve toplu halde kumar oynamaları söz konusu edilmektedir. Ayrıca bazı kahvehanelerde çengi oynatılmakta, oğlanlar bulundurulmaktadır.[32]

Ulemanın kahveyi tartışırken, sorunu sadece bir içecek olarak ele almadığı Ebussuud Efendi'nin şu fetvasında açıkça görülür:

> "Me'sele: Bu sûretde kezâlik kahvehâne olana dahi muttasıl ehl-i hevâ cem' olub ayrı ayrı meclis kurub şatranc ve tavla ve bunun emsâli mâlâya'nî kelimât idüb bu itdiklerinin hurmetini hâtıra getirmeyüb istihfâf idüb bu makûle hâl ile içilen kahveyi helâl i'tikâd idenlere şer'an ne lâzım olur?
>
> el-Cevâb: Cümlesine Hak Te'âlâ Hazretlerinin ve melâike-i kirâmın ve cumhûr-ı ehl-i İslâm'ın la'neti lâhık ve lâzım olur."[33]

Benzer yaklaşım bozahaneler konusunda da görülür. Anadolu coğrafyasında çok yaygın olan[34] bozanın bizzat kendisinin sarhoşluk verecek derece mayalanmadıkça caiz olduğu konusunda herhangi bir ihtilaf olmamasına rağmen, âlimler bozahanelerin şiddetle aleyhinde olmuşlardır. Zira buralar çoğunlukla ayak takımından olan insanların uğrak merkezi olup bazılarında ekşi boza (afyonlu boza) satılıyor ve oğlan bulunduruluyordu.[35] Özellikle Ebussuud'un fetvalarında bozahanelerin bu kötü şöhretinden dolayı çok şiddetle tenkit edildiğini görüyoruz. Buna göre, öncelikle acı boza yani

tan-zâde'ye Verilen Manzum Bir Kahve Dilekçesi ve Cevabı," *Fırat Üniversitesi Dergisi Sosyal Bilimler,* c. 4, sayı:2, 1990, ss. 1-18; Hüseyin Gazi Yurdaydın, İslâm Tarihi Dersleri, AÜİF Yay., 2. bs., Ankara, 1982, s. 119-120.

31 Arendonk, *a.g.m.*, s. 98.

32 Mustafa Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâis*, s. 146; *6 Numaralı Mühimme Defteri,* c. 2, s. 225; Hikmet Turhan Dağlıoğlu, *Onaltıncı Asırda Bursa 1558-1589,* Bursa Vilayet Matbaası, Bursa, 1940, s. 87; Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası,* s. 106-107.

33 Ebussuud, *Fetâvâ*, vr. 249b.

34 Yaşar Yücel, *Es'ar Defteri (1640 Tarihli),* TTK Yay., Ankara, 1992, s. 31; Feridun M. Emecen, *XVI. Asırda Manisa Kazası,* TTK Yay., Ankara, 1989, s. 68; Özer Ergenç, *Osmanlı Klasik Dönemi Kent Tarihçiliğine Katkı XVI. Yüzyılda Ankara ve Konya,* Ankara Enstitüsü Yay., Ankara, 1995, s. 70; Mehmet Öz, *XV-XVI. Yüzyıllarda Canik Sancağı,* TTK Yay., Ankara, 1999, s. 108; Orhan Kılıç, *XVI. ve XVII. Yüzyıllarda Van (1548-1648),* Van, 1997, s. 263; İsmet Miroğlu, *Kemah Sancağı ve Erzincan Kazası (1520-1566),* TTK Yay., Ankara, 1990, s. 175.

35 Mustafa Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâis*, s. 149; Halime Doğru, *XV. ve XVI. Yüzyıllarda Sivrihisar Nahiyesi,* TTK Yay., Ankara, 1997, s. 36; Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası,* s. 158; Ergenç, *a.g.e.*, s. 70.

sarhoşluk veren bozanın içilmesi haramdır. Eğer bazı kişiler, meyhanelerdeki gibi meclis kurup acı boza içseler ve bunu helal görseler hadisi hafife almaktan ötürü küfürlerine hükmolunur. İkinci olarak, bozahanelerin fesat yuvası olduğu düşünüldüğü için bir kişinin, buralardan tatlı boza alıp içmesi de caiz görülmez.[36] Bir kişinin arkadaşını alıp bozahaneye götürmesine,[37] hatta tatlı bozahaneden boza alıp evde içmeye bile Ebussuud'un hoşgörüyle yaklaşmadığı görülür:

> "Mes'ele: Zeyd tatlı boza alub evine iledüb kendi içüb ve 'iyâline içürse helâl olur mu?
>
> el-Cevab: Helâl hemân bu mu kaldı bari evinde pişirse varub mefsekadan almasa olmaz mı."[38]

Toplumun önemli boş zaman faaliyetlerinden biri olan düğünler de pek çok fetvanın konusu olmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla âlimlerin, hocaların pek çok vaazına rağmen toplumda bu tür eğlence biçimleri azalmamıştır. İbn Kemal düğünlerde çalgı çalmakla orada bulunmayı birbirinden ayırmaktadır. Buna göre düğünde davul ve zurna çalmak haramdır, ancak böyle bir düğünde "Mübarek olsun," diye tebrikte bulunmak ve yemek yemek haram değildir.[39]

Düğünlerde çalgı ve eğlendirme işini yapanlar genellikle çingeneler idi. Bunlar sazları ve çengileri ile düğünlere katılırlar ve çingene kadınları davetli erkeklerle yakın olurdu.[40] Onun için düğünler kötü şöhret bulmuş ve böyle çalgılı düğünlere katılan kimselerin şahâdetlerinin geçerliliği sorgulanmıştı.[41] Birgili Muhammed Efendi de "Vasiyyet-nâme"sinde erkeklerin, kadınları ve çocuklarını düğüne, hamama ve gayrimüslimleri ziyaret ve tebrike göndermemelerini tavsiye etmekteydi.[42]

Osmanlı toplumunda halkın rağbet ettiği eğlencelerden bir tanesi de tavla ve satrançtı. Oyunlar ya kahvehanelerde ya da evlerde oynanıyordu.[43]

36 Bkz. Ebussuud, *Fetâvâ*, vr. 249b, 250b.

37 Ebussuud, *Fetâvâ*, vr. 250b.

38 Ebussuud, *Fetâvâ*, vr. 250b.

39 İbn Kemal, *Fetvâlar*, vr. 56a, 56b, 59b.

40 *6 Numaralı Mühimme Defteri*, c. 1, s. 361-362; Akdağ, *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası*, s. 150.

41 Ebussuud, *Fetâvâ*, vr. 171a.

42 Birgili Muhammed Efendi, *Vasiyyet-nâme*, Haz. Musa Duman, R Yay., İstanbul, 2000, s. 121.

43 Dağlıoğlu, *a.g.e.*, s. 87; Jean Thévenot, *1655-1656'da Türkiye*, Çev. Nuray Yıldız, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul, 1978, s. 94.

Kalburüstü bazı kimselerin evlerinde satranç kitapları mevcuttu.[44] Bu iki oyunun tablaları ve taşları devletçe resmen belirlenen fiyatlar çerçevesinde satılıyordu.[45] Bu kültürel ortama rağmen tavlanın kesin olarak haram kabul edildiğini ancak satranç konusunda ihtilaf olduğunu görüyoruz. Örneğin Çivizâde'ye göre satranç kumardır ve oynayan tazir edilir.[46] İbn Kemal kumar niyeti olmadıkça satranç oynamanın caiz olduğunu söyler. İbn Kemal'e sorulan bir soru halk arasında satranç konusundaki bazı yaklaşımların katılığı konusunda bize bilgi vermektedir. Bu fetvada, "Bir kimse satranç oynasa annesiyle 70 kere zina etmiş gibi günahı vardır," sözünün gerçek olup olmadığı sorulur. İbn Kemal cevap olarak, başka oyunlar için bu sözün gerçek olduğunu ancak satrancın mübah olduğunu söyler.[47]

Oyunların toplum içindeki yaygınlığına baktığımızda, sosyal hayatta yer alan bütün boş zamanların salt faydalı işlerle doldurulmasının toplumdaki bütün katmanlar için mümkün olmadığı görülmektedir. İnsanlar ister istemez daha kolay ve kendilerine daha eğlenceli gelen, aynı zamanda bir kültür ürünü olan bu araçlara başvuracaklardır. Ulemanın bütün olumsuz tavırlarına rağmen kahvehane ve bozahanelerin kapanmaması, düğünlerin geleneksel biçimleriyle devam etmesi, tavla ve satrancın hiç kaybolmaması hatta müslüman toplumların satrancın Avrupa'ya geçişinde aracı olması[48] bununla açıklanabilir.

Ayrışan Tutum: Değişime Karşı Durmak ya da Durmamak

Sosyal problemler bazen müftüleri zorlar. Her şeyden önce bazı konuların kesin hükmü yoktur. Ayrıca verilecek bir fetvanın toplumca kabul görüp görmemesi veya toplumsal yapıda bir krize yol açıp açmaması da göz ardı edilecek bir durum değildir. Bu açıdan 16.yüzyıl müftülerine baktığımızda iki ayrı tipin ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Bir tarafta mevcut toplumsal yapı ne olursa olsun ilk dönem (mutlak müçtehit veya mezhepte müçtehitlerin) fıkhî hükümlerini katı bir şekilde uygulamaktan yana olanlar, diğer tarafta ise toplumun yapısını dikkate alarak –yine mezhep içinde kalmak şartıyla- sosyal akışkanlığı bozmayacak, toplumda krize yol açmayacak hükümleri kabul edenler. Bu bir tipolojidir ve biz İslâm geleneğinde-

44 Fekete Lajos, "XVI. Yüzyılda Taşralı Bir Türk Efendi Evi," Çev. M. Tayyib Gökbilgin, *Belleten*, c. XLIII, sayı: 170, 1979, s. 477.

45 Yücel, *a.g.e.*, s. 158.

46 Özer, *a.g.t.*, s. 136.

47 İbn Kemal, *Fetvâlar*, vr. 55b.

48 *AnaBritannica*, "Satranç", Ana Yay., İstanbul, 1993, c. 19, s. 131.

ki kavramlardan hareket ederek birinci tipe "müceddit", ikinci tipe "fakih" adının verilebileceğini düşünüyoruz. Buradaki müceddit her asrın başında gelecek müceddit anlamında değildir; bir müceddit tavrı ile temel hüküm/müftabih kavil odaklı hareket eden âlim anlamındandır. Fakih ise salt bir hukukçu olarak değil fıkhi hükümlerle toplumsal yapı/değişim arasında dengeyi sağlayıp çözüm odaklı düşünen hukukçu anlamındadır. Müftülerin bu tipolojiye uygun bir şekilde ayrıştıkları temel kurumun ekonomi olduğunu, ayrıca ibadetlerle ilgili bazı hususlarda da ayrıştıklarını görüyoruz.

Ölünün ardından Kur'an okuma ve diğer uygulamalar özellikle Birgili Muhammed Efendi ile Ebussuud arasında bir çekişmeye neden olmuştu. Osmanlı toplumunda ölünün ardından Kur'an okuma âdeti yaygındı. Özellikle ölünün "yedisi, kırkı veya yılı" tabir edilen zamanlarda Kur'an okutulurdu. Kur'an okuyan kişiler çoğunlukla, bunu meslek haline getirmiş kişilerdi ve bunlar *cüzhan* ismiyle bilinirlerdi.[49] Cüzhanın ücreti ölünün ailesi tarafından verilirdi. Ancak bazen kişi, ölümünden sonra Kur'an okunması için bir para ayrılmasını vasiyet ederdi. [50] Bizzat Molla Hüsrev (öl. 1480) vefatından sonra Kur'an okuyacak olanlara belirli bir paranın verilmesini vasiyet etmiştir.[51] Benzer şekilde İbn Kemal de vasiyetinde, vefat ettiği gün 14 kişinin yetmiş bin kere tespih çekmesini ve karşılığında bunlara bin akçe verilmesini, hatim indirmeleri için salih bazı kişilere para verilmesini, yedi gün kabrini bekleyip dua ve tespih edenlere de on bin akçe verilmesini yazmıştır.[52]

Ölünün ardından belirli günlerde Kur'an okumaktan başka, yemekler pişirilip ziyafet verilmekteydi. Nitekim bu âdetin önüne geçmeye çalışan Birgili Muhammed Efendi *Vasiyyet-nâme*sinde şöyle der: "Öldüğüm günde veyâ yedisinde veyâ kırkında veyâ yılında ta'âm bişürüb ziyâfet itmeyeler, rûhum içün sadaka ihsan ideler."[53]

Osmanlı toplumunda yaygın olan bir uygulama da cüz okutmak amacıyla nakit veya gayri menkul vakfetmekti. Parasını vakfedenler, ana paranın nemâsı ile mevlüt, cüz ve hatim okunmasını şart koşmaktaydılar.[54]

49 Mustafa Âli, *Mevâ'idü'n-Nefâis*, s. 75.

50 Hüseyin Özdeğer, *1463-1640 Yılları Arasında Bursa Şehri Tereke Defterleri,* İÜ Yay., İstanbul, 1988, 189, 196, 223, 239, 242.

51 Recep Cici, *Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku Çalışmaları,* Arasta Yay., Bursa, 2001, s. 219.

52 Seyit Bahçıvan, "Şeyhülislâm İbn Kemal Paşa'nın Vasiyetnâmesi," *Marife,* yıl:1, sayı: 1, Güz 2001, s. 214.

53 Birgili Muhammed Efendi, *a.g.e.*, s. 126.

54 İsmail Kurt, "İstanbul Para Vakıfları," *Türk Dünyası Araştırmaları,* sayı:101, Nisan 1996, s. 76-77; Ongan, *1 Numaralı...*, s. 57, 80..

Bu konuda verilen pek çok fetva arasından bir örnek şöyledir:

> "Mes'ele: Rûhu için cüz'-i şerîf tilâvet vaz' iden Zeyd nice etmek gerekdir ki sahîh ola?
>
> el-Cevâb: Tilâvet ve cüz'-i şerîf bir mahall-i (mu'ayyende) olmak şart idüb, tilâvet edenler ol mahalle varıp, âbdest ile eczâ-yı şerîfeyi kemâl-i hudû'la, sevâbı rûhuma vâsıl olmak niyyeti ile, 'ibâdeten tilâvet ideler, ta'yîn olunan vazîfe mukâbelesinde 'ivaz olan deyu niyyet ve şart itmek gerekdir."[55]

Burada cüz okutmanın temel gayesi, ölünün ruhuna sevap gitmesidir. Ve bu uygulama vakıf şartlarıyla sıkı sıkıya bağlanmıştır. Cüz, vakfiyenin gereği olarak belirlenen muayyen mekanda okunmalıdır. Aynı şahsın ruhuna, başka bir yerde cüz okunması vakıf şartının değiştirilmesi anlamına gelir ki, vârisler dahi bunu talep etse uygulanmaz.[56]

Anlaşılacağı üzere vakıfta bulunmanın temel amacı cüzhanın ücretini garanti altına almaktır. Zira cüzhanlar Kur'an'ı ücret mukabilinde okumaktadırlar. Burada karşımıza ücretle Kur'an okuma problemi çıkmaktadır. Anlayabildiğimiz kadarıyla o dönemde yaygın olan bu uygulamaya Birgili Muhammed Efendi dışındaki âlimler genel olarak karşı çıkmamışlardır. Birgiliye göre, ölünün ruhuna Kur'an okuyan kişiye para verilmesi bid'attir. Bu konuda vakıf ve vasiyet bâtıl olduğu gibi, bu vasiyete uyarak dünyalık elde etmek için Kur'an okuyan kişi günahkârdır.[57] O'na göre, ücretle imamlık, müezzinlik yapmak ve dinî bilgilerin öğretilmesi dahi câiz değildir.[58] Başta nakit para vakıfları konusu olmak üzere pek çok hususta Birgili ile ihtilaflı olan Ebussuud da, sadece para elde etmek için Kur'an okumanın caiz olmadığı kanaatindedir.[59] Ancak bu durum, o dönemde o kadar yaygın bir uygulamadır ki, buna bir hukukçu olarak bir çözüm bulmak gerekmektedir. Ebussuud Efendi'nin fetvalarına baktığımızda cüz okutmanın ve bunun için pazarlık yapmanın ne kadar yaygın olduğu anlaşılır. Örneğin 41 En'am okutmak için 10 altına anlaşan bir kişi sonra bu parayı vermemezlik edemez. Bir başka fetvada hatmin ücreti ve ücretin 45 dirhemden az olması hâlinde caiz olup olmayacağı sorulmaktadır. Ebussuud bunun

55 M. Ertuğrul Düzdağ, Şeyhülislâm Ebussu'ûd Efendi'nin Fetvalarına Göre Kanuni Devrinde Osmanlı Hayatı, Şule Yay., İstanbul, 1998, s. 122.

56 Ebussuud, *Fetâvâ,* vr. 116b.

57 M. Hulusi Lekesiz, *XVI. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Püritanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri,* Doktora Tezi, Hacettepe Ünv. SBE, Ankara, 1997, s. 201.

58 Birgili Muhammed Efendi, *a.g.e.,* s. 120.

59 Düzdağ, *a.g.e.*, s. 281.

cevabı olarak, Kur'an okumanın ücreti olmadığını ve alınan paranın *sıla* (hediye, bahşiş) niyetiyle alınması gerektiğini söyler. Bir başka fetvada, önceden ücreti tespit edilmeyen hatim için ne verilmesi gerektiği sorulmakta, Ebussuud da, o yörede mutad olan paranın verilmesi icap ettiğini söylemektedir.[60] Ankara'da okumuş olduğu "aşır"ın ücretini alamayan bir imamın, bunu alabilmek için dava açtığını görüyoruz.[61] Birgili, ücretle Kur'an okuma konusunda kendisinden istenen fetvada, önce Ebussuud'un görüşlerini nakletmekte ise de kendisi cevaz vermemektedir. Daha sonra Birgili'ye, Ebussuud'un, "ol sevâbın vusûlüne sebeb olduğu mukâbelesinde olıcak olur," sözünün tefsiri sorulduğunda, cevap olarak "Tefsirîn Müftî (Ebussuud Efendi)ye sormak gerekdir, bu husûsda bizim anladığımız müftîye uymaz," demiştir.[62]

Birgili Muhammed Efendi ile Ebussuud arasında görmüş olduğumuz davranış farklılığı bir tipoloji ihtiyacını ortaya koymaktadır. Birgili, dinin özünü korumak gayesiye idealist bir şekilde konuya yaklaşırken, Ebussuud sosyal hayattaki problemlerin çözümüne yönelik olarak realist bir tavır göstermektedir.[63]

Ekonomi konusunda müftülerin ayrıştığı iki önemli konu ise muamele ve para vakfı problemidir.

Osmanlı toplumunda paranın işletilme yollarından birisi de *muâmele* ismi verilen uygulamaydı. Bu yolla, hem elinde sermayesi bulunan kişi parasını değerlendirmiş oluyor, hem de sermayeye ihtiyaç duyan kişi bir nevi düşük faizli kredi temin etmiş oluyordu. Ancak *muâmele* esas itibariyle bu ikinci faydaya, yani kredi teminine yönelik bir gayeye matuftu. O dönemde İslâm ahlâkında "karz-ı hasen" olarak isimlendirilen faizsiz borç uygulaması da yaygın olarak görülüyordu.[64]

Ancak, anlaşıldığı kadarıyla, pek çok kişi bu türlü borç vermek istemiyor, parasını kendi işinde kullanmayı tercih ediyordu. Bu durumda iş kurmak veyahut işlerini yoluna koymak için paraya ihtiyacı olan kimseler zor durumda

60 Lekesiz, *a.g.t.*, s. 204.

61 Halit Ongan, *Ankara'nın 1 Numaralı Şer'iye Sicili 991-992/1583-1584,* A.Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yay., Ankara, 1958, s. 90.

62 Lekesiz, *a.g.t.*, s. 202.

63 Emrullah Yüksel, "Mehmet Birgivî (929-981/1523-1573)," *Atatürk Ünv. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi,* sayı:2, 1977, s. 182.

64 Bkz. Ongan, *1 Numaralı...*, s. 55, 64, 87; Alaaddin Aköz, Şer'iye Sicillerine Göre XVI. Yüzyıl Sonu ile XVII. Yüzyıl Başlarında Karaman, Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Ünv. SBE, Konya, 1987, s. 51, 55, 58, 60.

kalıyorlardı. Özellikle 16. yüzyılda Atlantik iktisat bölgesinde meydana gelen gelişmelerin etkisiyle Türkiye'de paranın tedavül hızı ve hacmi bir hayli artmış ve her alanda nakit paraya olan ihtiyaç daha fazla hissedilir olmuştu. [65] Gerekli kredi nereden bulunacaktı? Ülke ekonomisi için son derece olumsuz olan bu durum karşısında, hukukçular ister istemez çok eskiden beri yürürlükte olan bu uygulamayı kabul etmişler, ancak yine de İslâm Hukuku'nun zâhir yapısından sapmayı göze alamamışlardı.

Muâmele şu şekilde yapılıyordu: Nakit paraya ihtiyacı olan kişi, örneğin % 10 muâmele ile 1.000 akçe borç alıyor, daha sonra borç veren kişi kaftanını veya bir kumaş parçasını 100 akçeye borçlusuna satıyor, böylelikle borç 1.100 akçeye çıkmış oluyordu. Borç alan kişi bu kaftanı bir üçüncü kişiye hibe ediyor, üçüncü şahıs da ilk sahibine hibe ediyor, bu şekilde alacaklı % 10 kazanç sağlamış oluyordu.[66]

16. yüzyılda muamele oranı dönem dönem değişmekle birlikte % 10 ila % 15 arasındaydı ve Ebussuud'un ifadesiyle bu rakam sultanın emri ve şeyhülislâmın fetvasıyla tespit edilmekteydi.[67] Anlaşıldığı kadarıyla muameleyi caiz görmenin bir diğer sebebi de ihtiyacı olan kişileri tefecilerin elinden kurtarmaktı. Zira tefeciler resmi oranlarla yetinmeyip % 20 ila % 60 arasında değişen oranlarda faiz istemekteydiler.[68]

Muamelede İslâm Hukuku'nun zâhirine aykırı bir durum yoktur ve faiz olarak nitelendirilmemektedir. Uygulamanın arkasında, örtülü bir faiz işleminin olduğu görülse de, dönemin hukukçuları özellikle iktisadî açıdan zorunlu olan ve tamamen meşru uygulamalardan oluşan bu muâmelenin gayri meşru olmadığı konusunda ısrarlıdırlar. Birgili Muhammed Efendi talebelerinden asla muamele yapmamalarını talep etmiştir.[69] Ancak Ebussuud, bunun haram olmadığı

65 Ömer Lütfi Barkan, "Edirne Askerî Kassamına Ait Tereke Defterleri (1545-1659)," *Belgeler*, c.3, Yıl: 1966, sayı: 5-6, 2. bs., Ankara, 1993, s. 36; Halil Sahillioğlu, "Osmanlı Para Tarihinde Dünya Para ve Maden Hareketinin Yeri (1300-1750)," ODTÜ *Gelişme Dergisi,* 1978 Özel Sayısı, Ankara, 1978, s. 23, 17.dipnot.

66 Ebussuud, *Fetâvâ*, vr. 141a.

67 Ebussuud, *Fetâvâ*, vr. 139a; Ebussuud, "Ma'ruzât", s. 49; Ömer Lütfi Barkan, Ekrem Hakkı Ayverdi (Neş.), İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri 953 (1546) *Tarihli*, İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Yay., İstanbul, 1970, s. XXXI; Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimâî Tarihi*, Barış Yay., Ankara, 1999, c. 2, s. 174-175; Hasan Yüksel, *Osmanlı Sosyal ve Ekonomik Hayatında Vakıfların Rolü (1585-1683),* Sivas, 1988, s. 87.

68 Barkan, "Edirne Askerî Kassamı...", s. 38; Ongan, *1 Numaralı...*, s. 108; Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimâî Tarihi*, c. 2, s. 175.

69 Birgili Muhammed Efendi, *a.g.e.*, s. 120; Sezer Özyaşamış Şakar, *Birgivî Muhammed Efendi'nin Manzum Vasiyyet-nâmesi (Eleştirili Metin-Dil İncelemesi-Sözlük),* Doktora Tezi, Mimar Sinan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2005, s.99.

konusunda çok emindir ve bunu kabul edip etmemeyi iman-küfür sınırında değerlendirir:

> "Mes'ele: Bu sûrette olan mu'âmele hîledir bundan hâsıl olan rıbıh harâmdır diyene ne lâzım olur?
>
> el-Cevâb: Kâfir olur eğer i'tikâdı oysa." [70]

16. yüzyılda Osmanlı Devleti'ni çok daha fazla ilgilendiren konu ise para vakıflarıdır. Buradaki ilk mesele menkul bir malın vakfedilmesinin caiz olup olmadığı meselesidir. Mevcut bilgilere baktığımızda 16. yüzyıla girildiğinde nakit para vakıflarının var olduğunu ancak bu yüzyılın ilk yarısında dönemin hukukçuları arasında hararetli tartışmaların yaşandığını görmekteyiz. 1538 yılında Kazasker Çivizâde Muhyiddin Mehmed Kanuni Sultan Süleyman'ı da ikna ederek nakit para vakıflarının yasaklandığına dair bir hüküm çıkartmayı başarmıştır. Ancak bu durum toplumsal hayatta sıkıntılara sebep olmuş ve padişaha şikayetler arz edilmiştir. 1545 tarihinde şeyhülislâm olan Ebussuud çoğunluğun görüşüne uyarak nakit para vakıflarının caiz olduğunu kabul etmiş ve 1548 yılına ait bir fermanla bu hüküm uygulamaya sokulmuştur.[71]

Ebussuud'un şeyhülislâmlık yaptığı dönemde de nakit para vakıflarının caiz olmadığı konusunda güçlü bir ilmî muhalefetle karşılaştığını görüyoruz. Muhaliflerden biri de Birgili Muhammed Efendi'dir. Birgili *es-Sayfü's-Sarîm fî 'Adem-i Cevâz-i Vakfi'l-Menkûl ve'd-Derâhim* ismiyle kaleme aldığı risâlesinde Ebussuud'un para vakfının cevazı ile ilgili kaleme aldığı risâlede yanıldığını, bunun halkı yanlış yola sevk edeceğini, hâkimlerin de Ebussuud'a aldanıp bu hükme uymamaları gerektiğini anlatmaktadır.[72] Ebussuud ile Birgili'nin bu tartışmasına değinen Kâtip Çelebi, Birgili'nin aslında dinî ilimlerde büyük bir âlim, aklî ilimlerden de mantığa hâkim birisi olduğunu, ancak insanların örf ve âdetlerini tanımak için tarih okumamış olduğunu söyler. O sebeple, ilmî yönden büyük ve uzun tartışmalara sebep olmasına rağmen Birgili'nin görüşleri, örf ve âdete aykırı olduğu için halk tarafından yaygın bir kabul görmemiştir.[73]

70 Ebussuud, *Fetâvâ*, vr. 141b.

71 Geniş bilgi için bkz. Ahmet Akgündüz, İslâm Hukukunda ve Osmanlı Tatbikatında Vakıf Müessesesi, TTK Yay., Ankara, 1988, s. 152-153. 1548 tarihli ferman için bkz. Tahsin Özcan, "Para Vakıflarıyla İlgili Önemli Bir Belge", İLAM Araştırma Dergisi, c. 3, sayı:2, Temmuz-Aralık 1998, s. 109-110.

72 Lekesiz, *a.g.t.*, s. 189-190.

73 Kâtip Çelebi, *Mîzanü'l-Hakk...*, s. 108-109.

Ebussuud *Risâle fî Vakfi'l-Menkûl* isimli eserinde, para vakıflarının İmam Züfer'e göre mutlak olarak, İmam Muhammed'e göre ise, teârüf şartıyla caiz olduğunu belirtir. Osmanlı toplumunda da para vakfetmek teâmül haline gelmiş ve pek çok şehirde bu tür vakıflar kurulmuştur.[74] Aslında İmam Muhammed para dışındaki menkullerin (ev eşyası, kitap, araç gereç, tabut vb. eşya), ancak teâmül söz konusuysa vakfedilebileceğini söylemektedir. Para bunun dışındadır. Öyle ise Ebussuud bu sonuca nasıl ulaşmaktadır? Bu durum şöyle açıklanmıştır: "Zamanımızda Anadolu ve dışındaki bazı yörelerde altın ve gümüşün vakfedilmesi örf ve âdet haline gelmiştir. Artık bunların vakfedilmeleri, cevaz bakımından İmam Muhammed'in, 'Örf ve âdet olan beldelerde menkul malların vakfedilmeleri caizdir,' kavli altına girmiş olur."[75]

Bâli Efendi, gerek Kanuni Sultan Süleyman ve gerekse Çivizâde'ye yazdığı mektuplarında bu vakıfların 300 yıldır Osmanlı topraklarında var olageldiğini söylemektedir.[76] Nitekim o dönemle ilgili yapılan araştırmalarda para vakıflarının gayet yaygın olduğu görülmektedir. İstanbul'da 1456-1551 yılları arasında kurulan 2517 vakıftan 1161 (% 46.12) adedi, münhasıran bu maksatla kurulan veya diğer gayri menkullerle birlikte işletilen para vakıflarından oluşmaktadır.[77] Manisa'da mescitlerin gelir kaynakları arasında nakit para vakıflarının başta geldiği görülmektedir. 16. yüzyılda şehirde 33 mescidin 30'u para vakıflarının gelirlerini kullanmaktadır.[78] Hasan Yüksel'in 1585-1683 yılları arasındaki döneme ait olan ve bugünkü Türkiye coğrafyasını temsil edecek şekilde örneklem olarak aldığı 313 vakıf içinde salt nakit vakfı sayısı on ikidir. 59'unda ise çeşitli menkullerle birlikte para da vakfedilmiştir. Bu incelemede para vakıfları sayıca az görünmekle birlikte, vakfedilen paralar 74.092.563 akçe gibi büyük bir yekün tutmaktadır. Bu yekunun yıllık geliri 9.359.097 akçedir ki, bu meblağ incelenen 313 vakfın toplam gelirinin % 49'unu oluşturmaktadır. Buradan da nakit para vakıflarının vakıf gelirleri içindeki rolü daha iyi görülmektedir.[79]

74 Bu risalenin kısa bir özeti için bkz. Akgündüz, *Vakıf Müessesesi*, s. 154-155. Ayrıca bkz. Ebussuud, *Fetâvâ*, vr. 109b.

75 İbn Âbidin, *Reddü'l-Muhtar ale'd-Dürrü'l-Muhtar*, Çev. Ahmet Davudoğlu v.diğ., Şamil Yayınevi, İstanbul, 1982-1988, c. 9, s. 279. "Anadolu" ifadesi tercümede yoktur. Fakat eserin Arapça baskısında "el-Bilâdü'r-Rumiyye" şeklinde yer almaktadır. Bkz. İbn 'Abidin, *Reddü'l-Muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrut, trs., c. 3, s. 374.

76 Tahsin Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin Para Vakıflarıyla İlgili Mektupları," İslâm Araştırmaları Dergisi, sayı:3, 1999, s. 130-132, 144.

77 Barkan-Ayverdi, *a.g.e.*, s. XXX.

78 Emecen, *a.g.e.*, s. 87-90.

79 Hasan Yüksel, *a.g.e.*, s. 118-120.

Anlaşılacağı üzere paranın vakfedilmesi, Anadolu ve Rumeli'de yaygın bir uygulamaydı ve artık örf halini almıştı. O dönemde bu yerlerin dışında, örneğin Arap topraklarında bir iki örnek dışında nakit para vakfına rastlanmamaktadır.[80]

Para vakıflarının sosyo-ekonomik yönden en büyük faydası makul sınırlar içinde kredi teminine imkan vermesiydi. Zira nakde ihtiyacı olan esnafın veya vatandaşın önünde üç seçenek vardı: *Birincisi,* meşru sınırlar içerisinde kâr talep eden kişilerden borç alacaktı; ancak bu tür insanları her zaman bulmak kolay değildi. İkincisi, *muâmele* ile *ribâ-hor*lardan yani tefecilerden borç alacaktı. Bu durumda çok yüksek fâiz söz konusu olmaktaydı. 16. yüzyılda artan nakit ihtiyacı ile birlikte tefecilik de yaygınlaşmıştı. Büyük şehirlerden köylere kadar inen bu tefecilerin çoğunluğunu da, devlet hizmetinde bulunan şahıslar veya bunların emeklileri oluşturuyordu. Tefecilerin talep ettikleri yüksek faizler ekonomiyi olumsuz yönde etkiliyor ve resmen belirlenen narh fiyatlarının daha da yükselmesine yol açıyordu. Üstelik tefecilerin çoğunluğunun devlet görevlisi olması ve yaptıkları bu işte kendi resmî imtiyazlarını kullanıyor olmaları devletin itibarına zarar veriyordu. Bunun üzerine devlet yüzyılın ortalarına doğru tefecilerle mücadele içerisine girmiştir. Ülkede var olan büyük tefeciler tespit edilmiş ve bunların bir kısmı İstanbul'da kasaplık mesleğini icrâ etmeye zorlanmış -ki İstanbul'da bu mesleği yapanlar genellikle iflas ederdi- bir kısmı da Kıbrıs'a sürgüne gönderilmiştir.[81] Nakit para temin etmenin üçüncü ve tabiatıyla en güvenilir yolu para vakıflarına başvurmaktı. Böylece kişi, tefecilerin talep ettiğinden çok daha azını talep eden vakıflardan ihtiyacı olan parayı almış oluyordu.

Nakit para vakıfları, daha pek çok alanda faydalı oluyordu. Örneğin mahalle halkının ödemek zorunda olduğu "avarız akçesi" isimli verginin karşılanması için para vakfedenler vardı. Böylelikle o mahalle halkı, para vakfından gelen gelir ile kendileri herhangi bir harcama yapmadan bu vergiden kurtulmuş olurlardı.[82] Yine çeşitli esnaf Cemiyetleri veya Yeniçeri Ortaları yardımlaşma ve ortak masrafları karşılamak için *sandıklar* veya vakıflar kurarlar, gelen gelirler ile ihtiyaçlarını karşılamış olurlardı.[83]

80 Jon E. Mandaville, "Faizli Dindarlık: Osmanlı İmparatorluğunda Para Vakfı Tartışması," Çev. Fethi Gedikli, *Türkiye Günlüğü,* sayı: 51, Yaz 1998, s. 143.

81 Barkan, "Edirne Askerî Kassamı...", s. 38-39; Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimâî Tarihi*, c. 2, s. 180.

82 Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimâî Tarihi*, c. 2, s. 178; Yiğit, *a.g.t.*, s. 184.

83 Barkan, "Edirne Askerî Kassamı...", s. 35.

Nakit para vakıflarının toplumsal hayat içindeki rolünün pek çok örneğini Bâlî Efendi'nin mektuplarında görüyoruz. Bazı camii, mescid ve medreseler ile oradaki görevlilerin masrafları bu vakıflardan sağlanıyordu. Bazı yerleşim birimlerinin suyunun tedariki de, nakit para vakıfları sayesinde yapılıyordu. Bali Efendi'nin ifadesiyle "Ümmet-i Muhammed'in dünyasının ve ahiretinin mamur olmasına sebep" olan bu vakıfların yasaklanması ile birlikte pek çok kurum işlemez hale gelmişti.[84]

Sonuç

Geçmişte yaşanan tecrübeler bize bugünün problemlerine nasıl yaklaşacağımız ve hangi çözümlerin toplumca kabul göreceği konusunda fikir verebilir. Şüphesiz sürekli bir değişim gözlense de benzer problemler devam etmektedir. Örnek olarak devletçi bir ekonomi yerine serbest piyasa ekonomisinin hakim olduğu günümüzde sermaye ihtiyacı geçmişe göre daha da artmıştır. İnsanlara sadece karz-ı haseni tavsiye ederek bu probleme çözüm bulunamaz. Ayrıca İslâm tarihinin bize gösterdiği üzere yoğun-dinî ahlaki kaygılarla bireyleri sürekli iş, ibadet, ilim üçgeninde tutmak mümkün değildir. Boş zaman faaliyetleri ile ilgili hüküm verirken, bu tarihsel gerçeklik gözden kaçırıldığında toplumda bir karşılığı olmamaktadır.

84 Özcan, "Sofyalı Bâlî Efendi'nin...", s. 133, 145.

Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin Fetva Mecmûası ve Kaynaklarının Değerlendirilmesi

Emine Arslan

Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

I. Giriş

15. y.y.'ın ikinci yarısında başladığı hayatını 16. y.y.'ın ilk çeyreğinde tamamlayan Müeyyedzâde Abdurrahman b. Ali el-Amâsî, seçkin bir aileye doğmuştur. Şehzade Bayezid'in sarayında geçirdiği gençlik yıllarını ise Acem diyarına maceralı bir kaçışla sonlandırmıştır. Müeyyedzâde memleketine mümtaz bir alim olarak döndükten sonra başladığı kariyerini ilmiyenin en üst basamaklarına kadar yükselerek taçlandırmıştır. Müeyyedzâde yaşadığı dönemde kendi başarılarının yanında başka değerlerin de yetişmesine ya da ön plana çıkmasına yardımcı olarak ilmî-siyâsî ve kültürel bir ağın transfer noktalarından biri olma misyonunu icra etmiştir. Bu yönünü Şiraz'da geçirdiği yıllarda hocası Devvânî ile Osmanlı ilim merkezlerindeki alimler arasında köprüler kurmasında, ülkesine döndükten sona da İran'da tanıdığı kişilerden Osmanlı'ya gelenlere referans oluşunda görmekteyiz. Tebliğimizin başlığı her ne kadar Müeyyedzâde'nin fetvâ mecmûası odaklı olsa da onun bu renkli hayatı da bir miktar ilgiyi hak etmektedir. Zira hayatı, kurduğu ilişkiler ağı ve ilgilendiği alanlar hakkında bilgi vermek nasıl bir alim üzerine konuştuğumuza dair daha iyi bir fikir verecektir.

Müeyyedzâde'nin Yaşadığı Dönemde Amasya

Dönemin ilim, kültür ve idâre merkezlerinden Amasya'da doğmuş olmasının Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi için başlı başına bir avantaj sağla-

dığını söylemek yanlış olmaz. Zira bu şehir o dönemde Müeyyedzâde'nin kendi ailesi başta olmak üzere pek çok meşhur aileye ve âlim, şair, şeyh vasıflı insanlara sürekli ya da muvakkat ev sahipliği yaparak sakinlerine canlı bir sosyal hayat sunmaktaydı. Amasya bu özelliğini aslında Selçuklular devrinden beri sürdürmekteydi. Bunda Amasya'nın XVI. y.y. ortalarına kadar Osmanlı hanedanına mensup şehzadelerin idari tecrübe kazanması için gönderildikleri sancakların başında yer almasının da katısı büyüktür. Osmanlılar döneminde bilhassa şehzadelerin bulunduğu sırada pek çok âlim, sanatkâr ve şairin toplandığı büyük bir kültür merkezi haline gelmiş olan Amasya'da; tarihçi Şükrullah (ö. 868/1464'ten sonra), Osmanlı hat ekolünün kurucusu Şeyh Hamdullah (ö. 926/1520)[1], Tâcî Bey (ö.890/1485) ile oğulları Cafer (ö. 921/1515)[2] ve Sâdî Çelebiler (ö. 922/1516)[3], ulemadan Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526)[4] ve meşhur tabip Sabuncuoğlu Şerafettin (ö. 873/1468'den sonra)[5] gibi önemli şahsiyetler yetişmiştir. Şehzade Mustafa'nın katlinden sonra İstanbul'a daha yakın olan şehzade sancaklarının öneminin artması ve Amasya'nın başşehirden uzak olması sebebiyle XVI. y.y. ortalarından itibaren şehir bu özelliğini kaybetmiş ve yerine Manisatek şehzade sancağı olarak ehemmiyet kazanmışsa da şehir Anadolu'nun önemli bir kültür merkezi olma özelliğini korumaya devam etmiştir. Bu durumu 1861'de şehre gelen seyyah G. Perrot şu şekilde tasvir etmektedir:

"Eskiden Selçukluların bu bölgeye egemen olduğu yıllarda Amasya bir üniversite(medrese)ler, bilginler şehri, bir bilim merkezi idi. Deyim yerindeyse Amasya Anadolu'nun Oksford'u olarak da adlandırılabilir/anılabilir. Medreseler hâlâ görkemli, ihtişamlı dönemlerinin canlı birer tanığı, artık eski gençlik dönemlerini özleyen, kocamış, küçülmüş, ihtiyarlar gibi yarı harabe hâlde ayaktalar... Amasya'nın toplam nüfusu 25 binden fazladır. Şehirde bulunan 18 medresede 2000 molla ve öğrenci eğitim ve öğretim görmektedir. Bu medreselerin İngiliz üniversitelerinde olduğu gibi Amasya'nın içinde ve çevresinde vakıf olarak düzenlenmiş geniş bağ, bahçe ve tarlaları, bedesten içinde dükkânları, evleri vardı. Buralardan medreseler büyük gelir sağlıyorlardı."[6]

1 Serin, "Hamdullah Efendi, Şeyh', 449-452.

2 Erünsal, "Tâcîzâde Câfer Çelebi", 353-356.

3 Erünsal, "Tâcîzâde Sâdî Çelebi", 356.

4 Küçükdağ, "Zenbilli Ali Efendi", 247-249.

5 Yıldırım, "Sabuncuoğlu Şerefeddin", 358-359.

6 Tuzcu, *Seyahatnâmelerde Amasya Georges Perrot, Bir Zamanlar İslâm Dünyasının Bilim Ve Kültür Merkezi, Üniversiteler Şehri; Anadolu'nun Oksford'u Amasya* , 225-226.

Müeyyedzâde'nin Hayatı

Müeyyedzâde'nin işte böyle bir şehir olan Amasya'da doğduğu tarih h. 860 yılının Safer ayı (m. Ocak 1456)'dır.[7] Babası şehrin tanınmış ailelerinden Divriklizâdeler'e mensup, Kâzerûniyye şeyhlerinden Şemseddin Müeyyed Çelebi'nin üç oğlundan biri olan Alâeddin Ali Çelebi (ö. 888/1483)'dir. Müeyyedzâde lakabı kendisine dedesinden dolayı verilmiştir. Bazı kaynaklar onun nesebinin İran'da Kâzerûniyye tarikatı kurucusu Ebu İshak Kâzerûnî'ye (ö. 426/1035) kadar dayandığını bildirmektedir. Müeyyedzâde'nin anne tarafından dedesi olduğunu söyleyen Âşık Çelebi de ailenin aslen İran'dan geldiğini belirtmektedir[8]. Hüseyin Hüsameddin Yasar, Müeyyedzâde'nin büyük dedesi Yar Ali Çelebi'nin, Ebû İshak Kâzerûnî diye meşhur olan Mevlânâ Şeyh Şemseddin Müeyyed Çelebi'ye damat olduğunu bildirmektedir.[9] Taşköprîzâde de Yar Ali Çelebi'nin adını Yar Ali Şirâzî olarak kaydetmekte, onun usul ve furûya, aklî ve şer'î ilimlere vâkıf olduğunu, fetva verdiğini ve insanların müşküllerini çözdürmesi için ona başvurduklarını belirtmektedir.[10] Esterabâdî, Yar Ali'yi Kadı Burhanedin'in şeyhülİslâmı ve sadık dostu olarak aktarır. Memlüklüler'in Halep valisi Sivas surlarına dayandığında barış anlaşmasını yapmakla görevlendirilen kişiYar Ali Çelebi'dir. Kadı Burhaneddin'in tasavvufa olan ilgisinin de Yar Ali Çelebi sebebiyle başladığı, Kadı Burhaneddin'in ölümüne kadar Yar Ali'nin onun yanında kaldığı kaynaklarda yer almaktadır. Kadı Burhaneddin'in ölümünden sonra toprakları Osmanlı'ya geçince Yar Ali'de bu yönetime tabi olmuş, Osmanlı döneminde Vezir Yakut Paşa Amasya'da kendi adına bir zaviye yaptırınca başına Yar Ali'yi getirmiş, vakfiyeye de Yar Ali'nin ölümünden sonra erkek evlatları tarafından külliyenin yönetim ve bakımının yapılacağı şartını eklemiştir.[11]

Müeyyedzâde, mezkûr vakfiye icabınca Yakut Paşa Zaviyesi şeyhi olan babası Alâaddîn Ali Çelebi sayesinde iyi bir eğitim aldı. Ali Çelebi, h. 865/m. 1461'de Amasya valiliğine yedi yaşında iken gönderilen Şehzade Bayezid'in (ö. 918/ 1512) nişancısı olunca, Müeyyedzade'nin de gençlik yılları kendisinden 9 yaş büyük olan şehzadenin yakın dost halkası arasında geçer. Fatih Sultan Mehmed şehzadenin içki ve eğlenceye alıştırılmasında Müey-

7 Taşköprîzâde, *eş-Şakâik*, 188.

8 Kılıç, Âşık Çelebi Dîvânı, 1.

9 Aksoy, "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", 485.

10 Taşköprîzâde, 25.

11 Karataş, *The City as a Historical Actor: The Urbanization and Ottomanization of the Halvetiye Sufi Order by the City of Amasya in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, 28-30.

yedzade'nin de önemli etkisinin olduğu şeklinde kendisine ulaşan şikayet neticesinde şehzadenin hasekisi Hızırpaşazâde Hacı Mahmud'la birlikte Müeyyedzâde'nin de idamına ferman çıkartır. Ancak ferman henüz Amasya'ya ulaşmadan bundan haberdar olan Şehzade Bayezid'in 10.000 dirhem, at ve sefer gereçleri temin ederek, Müeyyedzâde'nin o sırada Memlükler'in elinde bulunan Halep'e kaçmasına yardım ettiğini kaydeden Taşköprîzâde bu kaçışının h. 881 senesinde olduğunu bildirir. Ancak gönderilen hükm-i şerîfin suretinde yer alan tarih 12 Muharrem 884'tür. Dolayısıyla Müeyyedzâde'nin Amasya'yı terk edişi de h. 884 senesidir.[12]

Memleketinden uzakta geçirdiği ilk zamanlarda Halep'te kısa bir süre kalan Müeyyedzâde burada şehrin bazı alimlerinden Zemahşerî'nin nahivle ilgili mufassal bir eserini okumuş, daha sonra başka ilimleri tahsil etmeye karar verdiğinde ise kendisine yardımcı olacak birini Halep'te bulamamıştı. Halep'e gelen bazı Acem tüccarları "Senin Şiraz'daki Celaleddîn ed-Devvânî'nin yanına gitmen gerekir" diyerek ona Devvânî'nin vasıflarından bahsettiler. Müeyyedzâde bunun üzerine aynı sene tüccarlarla beraber Şiraz'a gidip Devvânî'nin hizmetine girdi. Bu dönemde Şiraz henüz Şiî yönetimine girmemiş Sünnî bir bölge idi ve İslâm aleminin farklı coğrafyalarından talebeler Devvânî'den ilim almaya gelmekteydi.[13] Devvânî'nin Müeyyedzâde huzuruna girdiğinde ona; "Bize hediye olarak ne getirdin" diye sorduğu, Müeyyedzâde'nin de "Hocazâde'nin Tehâfüt kitabını getirdim" dediği kaydedilir. Kaynaklarda Devvânî'nin kitabı bir müddet müâlaa ettikten sonra "Allah senden de müellifinden de razı olsun, şayet bu kitabı görmemiş olsaydım ben de aynı konuda kitap yazmak niyetindeydim." dediği nakledilir. Müeyyedzâde dört yıl boyunca Devvânî'den ders alır. Bu eğitim süreci hem Müeyyedzâde'ye, hem de Osmanlı ülkesinde eserlerinin ve fikirlerinin yaygınlaşması açısından Devvânî'ye fırsatlar sunmuştur.[14]

12 Sultan Bayezid'in lalası Fenarizade Ahmed Bey'e gönderilen hükm-i şerifin suretinde 884 senesi 12 Muharrem tarihi verilmektedir. Hükümde, macun ile veya esrar ile veya ğayr-ı tarik ile ale't-tacîl helak edesin, hangi şekli tercih ettiğini de bildiresin buyrulmaktadır. Cevâbî yazıda ise bahsi geçen kişilerin söylenildiği kadar şehzadeye yakın olmadıkları ifade edilerek Bayezid'e durumun bildirildiğini ve onun da gereğinin yapılmasını istediği yazmaktadır ancak cevapta Müeyyedzâde'nin firarına dair bir bilgiye ise rastlanmamaktadır. (*Mecmûa-i Münşeât-ı Selâtîn Feridun Bey*, I, 263-264)

13 Daha sonraları Şiîler tarafından da sahiplenilen Devvânî hakkında ayrıntılı bilgi için Harun Anay tarafından yazılan *Celâleddîn Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi* adlı doktora tezine müracaat edilebilir. (İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.)

14 Devvâni yazdığı en az üç eserini Bayezid'e ithaf etmiş, karşılığında ihsanlar almış ve mukabele için de ona mesnevî yazmış idi. Judith Pfeiffer, *The Heritage of*

Hakkında ölüm fermanı çıkartan Fatih Sultan vefat edip Şehzâde'nin tahta çıktığını, böylece tehlikenin ortadan kalktığını öğrenen Müeyyedzâde memleketine dönmeye karar verir ve hocasından kendisine bir icâzetnâme vermesini talep eder.[15] İcâzetname hem Devvânî'nin dayandığı ilmi gelenek hem de Müeyyedzâde ile Devvânî arasındaki güçlü bağa dair bilgiler içermektedir. Bu icâzetnâme üzerine bir makale kaleme alan Judith Pfeiffer Müeyyedzâde'nin aklî ilimlerde Merağa ekolünde Devvânî'den ders aldığını belirtir. Devvânî icâzetnâmeye, Müeyyedzâde'ye övgülerle dolu oldukça uzun bir başlangıç yaptıktan sonra kendisinin, aklî-naklî ilimlerle, tasavvuftaki yetkinliğini hocaları vasıtasıyla ortaya koymaya çalışmaktadır. Daha sonra da Müeyyedzâde'ye hangi kitapları nereye kadar okuttuğunu açıklamaktadır. Bu bilgilere göre Müeyyedzâde; Cürcânî'nin Şerhu'l-M*evâkıf*'ını başından vücud bahsinin ortalarına kadar, Kadızâde'nin Şerhu'l-Cağmînî'sini başından sonuna kadar, Nasreddîn et-Tûsî'nin *Tahrîru Öklîdis* kitabını başından 10. bölüme kadar, yine Tûsî'nin Şerhu'l-işârât'ını, ve Kutbuddîn Râzî'nin *Muhâkemât*'ını da hocasından okumuştur. Bu bilgilerden de anlamaktayız ki Müeyyedzâde Devvânî'den fıkıh, hadis, tefsir gibi ilimlerden icâzetnâmede zikre değecek bir eser okumamıştır. Bunun sebebi Müeyyedzâde'nin -Amasya'dan kaçmak zorunda kaldığında yirmi dört yaşında olduğuna göre- mezkûr bahislerdeki eğitimini zaten kendi şehrinde tamamlamış olması olabilir.

İcâzetnâmenin sonunda Devvânî, Müeyyedzâde'den hayattayken de, ölümünden sonra da kendisini unutmamasını ve namazlarından sonra hayır dualarında hatırlamasını istemekte ve yolculuğunun hayırlı geçmesi için ona dualarda bulunmaktadır.[16] İcâzetnâmenin veriliş tarihi 21 Cumâdiye'l-ûlâ 888'dir. Dolayısıyla Müeyyedzâde'nin ülkesine dönüşü de bu tarihtedir.

Müeyyedzâde, Devvânî ve Şiraz'daki diğer alimlerle olan ilişkisini Anadolu'ya döndükten sonra da devam ettirmiştir. Mesela hocasının en önemli rakibi olan Sadreddîn el-Deştekî (Mîr Sadreddîn-i Şîrâzî) (ö. 903/1498) başat

Arabo İslamic Learning, "Teaching the Learned: Jalâl al-Dîn al-Devvâni's Ijâza to Mu'ayyadzâde 'Abd al-Rahmân Efendii and Circulation of Knowledge between Fârs and the Ottoman Empire at the Turn of the Sixteenth Century", Brill, Leiden/Boston, 2015, Yayın Tarihi 2016. s.291.

15 Pfeiffer, Devvâni'nin Müeyyedzâde'ye verdiği icâzetnâmenin kopyalarının Süleymaniye Ktp.; Ragıp Paşa, nr.570, Esad Efendi, nr.3733, Karaçelebizâde nr.342 ve Madrid Escorial Ktp., 687.2'de bulunduğunu, Süleymaniye Ktp. Pertevniyal nr.934/4'de de bir özetinin yer aldığını söylemektedir. Müellif çalışmasının sonuna icâzetnâmenin Esad Efendi, Ragıp Paşa ve Madrid Escorial nüshalarına dayanarak yaptığı tahkikli neşrini de eklemiştir.

16 Pfeiffer, 324.

eserlerinden bazılarını Müeyyedzâde'nin tavsiyesi üzerine Bayezid'e ithaf etmiş, hatta Müeyyedzâde'den, kendisinin Ali Kuşçu'nun Şerhu *Tecrîdi'l-i-tikâd*'ına yazdığı haşiyeyi sultana götürmesini istemişti. Yine Devvânî'nin damadı ve ölümünden sonra medresesinin başına geçen Muzafferuddîn Ali Şirâzî (ö.922/1516) de Safevîler İran'da hakim duruma geçince Anadolu'ya göç etmiş ve o zamanlar Anadolu kazaskeri olan Müeyyedzâde tarafından himaye görerek II. Bayezid'e müderrislik vazifesi için tavsiye edilmişti.[17] Bayezid'e Müeyyedzâde tarafından tavsiye edilen ve sonrasında İstanbul'a davet edilen bir diğer kişi de Hakim Şah el-Kazvînî'dir. Kınalızâde Hasan Çelebi, bu davete Hakim Şah'ın padişaha gönderdiği tıbba dair bir risalenin vesile olduğunu söyler. Böylece Hakim Şah, Müeyyedzâde sayesinde uzun yıllar İstanbul'da saray hekimi olarak görev yapma fırsatı bulur.[18]

Müeyyedzâde 888 senesi Ramazan'ında sıla hasretiyle Amasya'ya gelmiş ancak babasının üç ay önce vefat ettiği haberiyle karşılaşmıştı. Bunun üzerine Amasya'da kırk gün kadar kaldıktan sonra İstanbul'a geçmişti. İstanbul'da -muhtemelen Amasya'daki gençlik yıllarından tanıdığı- Hatipzâde (ö. 940/1534) dönemin vezirlerine Müeyyedzâde'nin ilmine ve faziletine şahitlik eden mektuplar gönderip onu sultana arz edince Müeyyedzâde'ye Kalenderhâne Medresesi müderrisliği tevdî edildi. Müeyyedzâde'nin talebelik yılları böylece sonra ermiş ve hocalık hayatı başlamış olur.

Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi 17 Rebiulevvel 891'de (23 Mart 1486) ünlü alim ve devlet adamı Muslihuddîn Kastellânî'nin (ö. 901/1496)[19] kızı ile evlendiği gün Efdalzâde Hamîdüddin Efendi'nin yerine Sahn-ı Semân Medresesi müderrisliğine tayin edildi, h. 899'da (m. 1494) ise İsa Fakih'in vefatıyla boşalan Edirne kadılığına gönderildi. Müeyyedzâde Rebîülevvel 907 (Eylül 1501)'de Anadolu kazaskeri, dört yıl sonra da Hacıhasanzâde Efendi'nin vefatı üzerine Rumeli kazaskeri oldu. Şehzade Selim taraftarı yeniçerilerin 917/1511'de Sultan Ahmed yanlısı devlet adamlarına karşı başlattıkları hareket sırasında konağı Tâcizâde Cafer Çelebi'nin konağıyla

17 Pfeiffer, 291.

18 Hakim Şah, II. ile oğlu Selim arasındaki taht kavgasında Selim'in tarafını tuttuğu söylentisi üzerine görevinden uzaklaştırılır. Ancak I. Selim'in tahta geçmesinden sonra (918/1512) görevine iade edilir ve sarayda seçkin bir yer elde eder. Padişah hekimi sıfatıyla I. Selim'in bir çok seferine katılan Hakim Şah, Kanuni Sultan Süleyman'ın saltanatının ilk yıllarında vefat etmiş olup bu tarih Mehmed Süreyya tarafından 928 (1522) olarak verilmektedir. (Fani, "Hakim Şah el-Kazvînî", 194.)

19 Fatih Sultan Mehmet zamanında Kazasker olan Kastellânî (Kestelî), kazaskerlik Anadolu ve Rumeli olarak ikiye ayrılınca Rumeli kazaskeri olarak görevine devam etmiştir ancak II. Bayezid tahta çıktığında kendisini azletti. (Yavuz, "Kestelî", 314.)

birlikte yağma edildi. II. Bayezid, yeniçerilerin baskısı neticesinde Müeyyedzâde'yi Rumeli kazaskerliğinden azletti (917/1511) ve ardından da emekliye ayırdı. Yavuz Sultan Selim'in tahta geçmesinden sonra Müeyyedzâde tekrar ikbal buldu, önce Karaferye kadılığına ve daha sonra da tekrar Rumeli kazaskerliğine tayin edildi (919/1513).[20] Bir yıl sonra padişahın talebi üzerine Çaldıran seferine katılan Müeyyedzâde dönüş yolunda ikinci defa azledildi (920/1514). Azil sebebi olarak Müeyyedzâde'nin "kuvvâsına zaaf, aklına ihtilal, mizacına fütûr ve dimâğına kelâl" gelmesi gösterilmektedir.[21] Müeyyedzâde (15 Şaban 922/13 Eylül 1516) vefat etmiş ve Eyüp Sultan Türbesi haziresine defnedilmiştir. [22]

Müeyyedzâde'nin hayat serancâmı özetle böyle olmakla birlikte onun Osmanlı ilim, kültür ve idari tarihine katkısı, verdiği derslerle, yaptığı görevlerle sınırlı değildir. Kendisi de şair olan ve Hatemî mahlasıyla Türkçe, Arapça ve Farsça şiirler yazan Müeyyedzâde hem Amasya'daki ilk gençlik yıllarında hem de Şiraz dönüşünde şiirle ilgilenmeye ve şairleri himaye etmeye devam etmiştir. Müeyyedzâde, Basîrî (ö. 941/1534-35)[23], Hafız-ı Acem (ö. 958/1551), Necâti Bey (ö. 914/1509) ve Zâtî (ö. 953/1546) gibi pek çok şairi himayesine almıştır. Necâti Bey kendisine bir kaside takdim ederek divanını onun adına tertip etmiş ve mukaddimesinde de Müeyyedzâde'yi överek ona olan minnetini göstermiştir.[24] Zâtî ise Anadolu Kazaskeri Müeyyedzâde ile Nişancı Cafer Çelebi'nin ihsanları sayesinde geçindiği için mansıb istememiş ancak hamileri görevlerinden azledildiklerinde ise geçim sıkıntısına düşmüştü.[25] Kendine ait bir divana henüz rastlanmamış olan Müeyyedzâde'nin çeşitli tezkirelerde şiirlerine yer verildiği görülmektedir. Onun bazı önemli şahısların vefatına dair söylediği ta'miyeli tarihleri de değerli kabul edilmiştir.[26]

20 Yürütme açısından şeyhülislâmların 982/1574 yılına kadar ciddi bir yetkileri yoktur. XIV. asırdan XVI. asrın ortalarına kadar bütün kadıları tayin ve tercih yetkisi kazaskere aitti. Bu tarihten sonra da mevleviyet kadılarını ve yüksek dereceli müderrisleri tayin yetkisi şeyhülislâmlara devredildi. Diğer kadı ve müderrislerin tayin ve idare yetkisi gene kazaskerler de kalmaya devam etti. (İpşirli, "Kazasker", 142.)

21 Yıldırar, *Amasyalı Dîvân Şairleri*, 102.

22 Aksoy, 485-486.

23 Çavuşoğlu, "Basîrî", 105-106.

24 Müeyyedzâde Abdurrahman Çelebi'nin aracı olmasıyla, Sultan Necâtî'yi önce oğlu Şehzâde Abdullah'ın yanına divan katibi olarak göndermiş, onun vefat etmesi üzerine de diğer oğlu Şehzade Mahmud'u Manisa sancağına tayin ettiğinde Necâtî'yi de yanında nişancılık göreviyle göndermiştir. (Kaya, "Necâti Bey" 477-478)

25 Coşkun, "Zâtî", 150-151.

26 Aksoy, 485.

Müstakimzâde, şiir haricinde hüsn-i hatta da meraklı olan Müeyyedzâde'nin, Şehzade Bayezid'in Amasya valiliği sırasında nedimleri arasında bulunan Şeyh Hamdullah Efendi'den (ö. 926/1520) ders aldığını bildirmektedir. Müeyyedzâde'nin, bu konudaki maharetlerini gösterdiği kendi hattıyla yazılmış eserler kütüphanelerde bulunmaktadır. Yazma konusunda hattın dışında belağatının yüksekliği ile de temayüz etmişti.[27]

Müeyyedzade'nin kitaplara olan merakı telif ve istinsahla sınırlı kalmamış, kendisi için oldukça büyük bir kütüphane kurmuştur. Taşköprîzâde bu kütüphanedeki bazı kitapların başka yerlerde nüshasının bulunması bir yana adlarının dahi daha önce duyulmamış olduğunu ve mükerrerleri hariç olmak üzere kütüphanenin mevcudunun 7000 cilde ulaştığını duyduğunu ifade etmektedir.[28] İhsan Fazlıoğlu Müeyyedzade'nin bu kütüphanesinde riyazi ilimler sahasında önemli kabul edilebilecek bir kitap koleksiyonu bulunduğunu, Müeyyedzade'nin İran topraklarında Celaleddin ed-Devvânî'nin talebeliğini yapmasından dolayı o dönemde Osmanlı coğrafyası dışında telif edilen kitapları da ihtiva ettiğini belirtir.[29]

Müeyyedzâde'nin ölümünden sonra, en büyük oğlu Abdulfettâh tarafından kitaplarının satılmasıyla bu meşhur kütüphane dağılmıştır. Yavuz Sultan Selim'in kitapların toplanmasını, gerekirse tekrar kitap satıcılarından satın alınmasını emrettiği, bu işlemin sonunda toplanan kitapların listesinin tutulduğu, bu listede de 2112 kitap isminin bulunduğu kaynaklarda geçmektedir. Sultan Selim ayrıca koleksiyonun en değerli kitaplarının kendi özel kütüphanesine taşınmasını istemiştir.[30]

Müeyyedzâde'nin Ailesi

Kaynaklarda Müeyyedzâde'nin beş oğlu ve bir kızının olduğu bildirilmektedir. Kızı kendisi henüz Anadolu kazaskeri iken 1503'te ölmüş, bu sebeple padişah ona başsağlığı ziyaretinde bulunmuştur. Büyük oğlu Abdülfettah

27 Âşık Çelebî, Müeyyedzâde'nin inşâdaki yüksek kudretini üstadı Saçlı Emir'den naklen şu hadise ile belirtmektedir: Müeyyedzâde bir gün Galata'daki bahçesinde İdrîs-i Bitlîsî, Kadızâde ve diğer bazı alim ve münşîlere verdiği ziyafet esnasında, yazılması lazım gelen bir mektubu derhal kaleme almış ve elfâzının belâğatı, ibarelerinin selâseti ve manadaki insicam bakımından davetlilerin pek takdir ettikleri bu on altı satırlık mektubun her satırının başındaki harfi sin ve sonundakini de nûn olarak düşürmüş idi. (Yıldırar, 104.)

28 Taşköprîzâde, 179.

29 Fazlıoğlu, "Hendese", 203.

30 Müellif bu listeyi yayına hazırladığını 29 numaralı dipnotta ifade etmektedir. (Pfeiffer, 292.)

Çelebi Zeyrekzâde danişmendi iken babasından bir sene sonra vefat etmiştir. İkinci oğlu Mahmud Çelebi Sahn müderrisi Muhyeddin Çelebi'nin hizmetinde ve onun talebesi iken, ağabeyinden kırk gün sonra vefat etmiş, üçüncü oğlu Abdürrezzâk Çelebi de Hoca Hayreddin Efendi'den mülazım olduktan sonra altı yıl hiç bir medreseye tayin edilmeyince üzüntüsünden yirmi sekiz yaşında 936/1530'da vefat etniştir. En küçük oğlu Abdüsselam Çelebi'ye gelince, o da talebe iken 941/1530'da vefat etmiştir. Sadece dördüncü oğlu Abdulvehhâb Çelebi Ebussuûd Efendi'den ders almış ve Kemalpaşazâde'nin delâleti ve Sadrazam İbrahim Paşa nezdindeki teşebbüsü ile müderrisliğe getirilebilmiştir. Abdülvehhâb sonradan Sahn-ı Semân medresesi müderrisliğine kadar yükselerek 970/1562 yılında vefat etmiştir. Müeyyedzâde'nin üç kardeşinden biri olan Hacı Çelebi veya Hacı Halife adları ile tanınan Abdurrahîm Efendi'nin ise meşâyıhtan olduğu bilinmektedir.[31] Müeyyedzâde'nin kardeşi Abdurrahîm Efendi'nin oğlu olan Abdülkâdir Şeyhî Efendi (ö. 1002/1594) ilmiyedeki yükselişini Çivizâde Mehmed Efendi'nin ölümü ile boşalan şeyhülislâmlığa 8 Mayıs 1587'de atanarak zirveye taşımış ve bu görevi yaklaşık iki sene sürdürmüş idi. Şeyhülislâm Müeyyedzâde Abdülkadir Şeyhî Efendi aynı zamanda hocası olan Ebussuûd efendinin kızıyla evlenerek ona damat olmuş, böylece Ebussuûd'un, Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'ye talebe olması hasebiyle çok önceleri bu aile ile kurulmuş olan bağları daha da perçinlenmişti.[32] Müeyyedzâde'nin 16. yüzyılın bir diğer önemli figürü olan Kemalpaşazâde ile olan alakası ise onu hocası olmasının ötesinde ölünceye kadar hâmisi olması şeklindeydi. Öyle ki Kemalpaşazâde'nin yükselişleri de gözden düşüşleri de hep Müeyyedzâde'ye bağlı olarak gerçekleşmiştir.

Eserleri

Taşköprîzâde Müeyyedzade'nin kaza işleriyle meşgul olması sebebiyle eserlerinin hepsinin müsvedde halinde kaldığını söyleyerek, kelâm sahasında çok güzel bir risâle kaleme alarak Şehzâde Korkut'u medheden üst düzey belağata sahip Arapça bir kasideyle birlikte şehzâdeye gönderdiğini ifade etmekte fakat risalenin ismini açıklamamaktadır.[33] Müeyyedzâde'nin *Fetâvâ*'sı haricinde risaleler halindeki eserleri şunlardır:

1. *Risale fi tazîmi'n-nebî*, 2. *Risâle fi'l-cüzillezi la yetecezzâ*, 3. *Risâle fi'l-mevcûdâti'l-hâriciyye*, 4. *Risâle fi halli'ş-şübheti'l-âmme*, 5. *Ris*âle fi nâ*kızi'l-*

31 Yıldırar, 105-106.

32 Akgündüz, "Ebüssuüd Efendi" 366.

33 Taşköprîzâde, 179.

vuzû, 5. *Risâle fi'l-hac,* 6. *Risâle fi hikmeti't-tahrîr,* 7. *Ris*âle fi müşkilâti mesâ*ili ilmi'l-ferâ'iz,* 8. *Hâşiye alâ Hâşiyeti Mir Ebi'l-Feth âla* Şer*hi Adâbi'l-Adûdî*,[34] 9. Taşköprîzâde, Müeyyedzâde'nin *Risâle fî-tahkîki'l-kürati'l-müdahrace* isimli bir eseri olduğunu belirtmektedir.[35] Kaynaklarda Hidâye'nin şerhi olan *Tergîbü'l-lebîb* adlı eser de Müeyyedzâde'ye nispet edilmekteyse de Muhammed Özmen tarafından bu kitap üzerine yapılan yüksek lisans tezinde eserin Kızıl Molla Abdurrahman b. Ali el-Amâsî(ö. 983/1575)'ye ait olduğu tespit edilmektedir. [36]

II. *Fetâvâ-yı Müeyyedzâde*

Çalışmamızın ikinci kısmını oluşturan *Fetâvâ-yı Müeyyedzâde*, Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi'nin belki de en önemli eseridir. Bunu hem hacim olarak kitap boyutunda olmasına hem de defalarca istinsah edilmesine ve de kendisi menkul bir fetva mecmuası olmasına rağmen diğer fetva mecmualarında kaynak olarak kullanılmasına dayanarak söyleyebiliriz.

Mecmûanın İsmi: Kütüphanelerde *Fetâvâ-yı Müeyyedzâde*'nin; Mecmû'atü'l-mesâ'il, el-Mesâilü'l-müntehabe fi'l-fetâvâ, el-Mecmûatü'l-fıkhiyye, Pend-i fetâva, Mecmû'a fi'l-fetâvâ, Mecmû'atü fîhâ mesâilü'l-furû, Mecmû'atü'l-fetâvâ, Kitâbü Müeyyedzâde fi'l-fıkh, gibi farklı isimler altında kaydedildiğini görmekteyiz. Müeyyedzâde Cöngü isminin de kullanıldığı *DİA* maddesinde geçmekteyse de biz bu isme henüz rastlayamadık. Ancak eserin henüz görme imkânı bulamadığımız nüshalarında bu ismin kullanılmış olması da ihtimal dahilindedir.

Mecmûanın Özellikleri

Müeyyedzâde'nin fetva mecmûası menkûl fetva mecmualarının tipik bir örneğidir. Malum olduğu üzere nukullü mecmûalar soru-cevap şeklinde verilmiş fetvalara klasik fıkıh ve fetva kitaplarından kaynaklar çıkarılarak oluşturulmuş fetva mecmualarıdır. Menkul mecmualar ise direk fıkıh ya da fetva kitaplarından alıntı yapılarak fıkıh konularına göre bir araya getirilen nakillerden oluşur. Müeyyedzâde'nin mecmûası da işte bu eserlerden birisidir. Eserin başında yaklaşık dört varaklık temizlik, mesh, zekat ve salatla ilgili meseleler kaydedildikten sonra vakıf konusuna geçilmektedir. Sonraki bütün konuların muâmelat ve cinâyâta, ukûbata dair olduğu görülmektedir.

34 Risâlelerin nüshalarının bulunduğu kütüphaneler için bkz. Aksoy, 485-486.

35 Taşköprîzâde, 179.

36 Özmen, *Kızıl Molla Abdurrahman b. Ali el-Amâsî (ö. 983/1575)'nin İbn Kemal'in Hidâye Şerhi Üzerine (Mesh ale'l-Huffeyn Meselesi Bağlamında) İtirazları,* 48.

Eserde ibadet konularının sınırlı tutulup ağırlığın diğer konulara verilmiş olması mecmûanın kadılar için hazırlanmış olma ihtimalini arttırmaktadır.

Osmanlı Devleti'nde mahkemelerde kadılar için iki eserin yarı resmi hukuk kitabı gibi itibar gördüğü kabul edilir. Bunlardan birincisi Molla Hüsrev'in (ö. 885/1480) *Dürerü'l-hükkâm* adlı eseri, ikincisi de İbrahim el-Halebî'nin (ö. 956/1549*) Mültekâ'l-ebhûr* adlı eseridir.[37] Molla Hüsrev kadılık yaptığı yıllarda edindiği tecrübe ile bir kadı için gerekebilecek bütün meseleleri içine alan bir metin yazmaya karar verir ve önce *Gurerü'l-ahkâm* adlı eseri kaleme alır. Mola Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm*'da, *Gurerü'l-ahkâm*'ı tamamlamasıyla kendisini fazlaca meşgul eden kadılıktan ayrılması aynı ana denk geldiğinde bu iki nimete şükür için eserini şerh etmeye karar verdiğini belirtir. Bu kararını uygulamaya koyduğunda tarihler 12 Zilkâde 877 (10 Nisan 1473)''ü, eserini bitirdiğinde ise 2 Cemâziyelevvel 883 (1 Ağustos 1478)'i göstermektedir.[38] *Dürer ve Gurer* adıyla da anılan eser III. Mehmed zamanında (1595-1603) Süleyman b. Veli el-Ankaravî'ye tercüme ettirilmiştir. Eser daha sonra Şam Kadısı Gelibolulu Osman (ö. 1136/ 1723) tarafından da Türkçeye tercüme edilmiştir. Kitabın üzerine yapılan şerh ve haşiyeler de eserin yazımından bir müddet sonra daha çok rağbet gördüğünü işaret etmektedir. Her iki eserin de kadılar tarafından kullanılma sıklığına dair bir veriye rastlayamadıysak da fetva mecmualarında en çok başvurulan eserler arasında olduklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Müeyyedzâde'nin mecmûasında bu iki kitabın kaynak olma durumuna gelince, eserde *Dürer*'e iki defa başvurulmuşken *Mültekâ*'nın hiç zikredilmemektedir. Bunun da sebebi mecmûanın tertip edildiği zamanda *Mültekâ*'nın henüz yazılmamış olmasıdır. İbrahim el-Halebi'nin, vefatında doksanlı yaşlarında olması sebebiyle 860'larda doğduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla Halebî, Müeyyedzâde ile aynı yıllarda hayattadır, ancak *Mültekâ*'nın tamamlanışı müellif nüshasında belirtildiğine göre 23 Recep 923/11 Ağustos 1517[39] olduğu ve Müeyyedzâde'nin de 922/1516'da vefat ettiği dikkate alındığında eserin *Mültekâ*'dan önce telif/cem edildiği ortaya çıkmaktadır.

***Fetâvâ-yı Müeyyedzâde*'nin Kütüphanelerde Kayıtlı Nüshalarının Bazı Özellikleri**

Fetâvâ-yı Müeyyedzâde'nin şu ana kadar 84 kütüphane kaydını tespit edebilmiş olsak da bu sayının kütüphane kayıtlarının daha sistemli hale gelmesi ve dijital ortama aktarımların tamamlanması ile birlikte daha da artacağını

37 Has, "Halebi", XV, 232.

38 Eserin Fatih Sultan Mehmed'e hediye edilen nüshası günümüze kadar gelmiş olup Köprülü Ktp., nr. 563'te kayıtlıdır. (Akgündüz, "Dürerü'l-hükkâm", 28.)

39 Has, "Mülteka'l-ebhur", 550.

öngörebiliriz. Zira kayıtlarda Mecmûatü'l-fetâvâ, Mecmûatü'l-mesâil, Fetvâ Mecmûası gibi isimler altında kaydedilen ve müellif/mürettiplerine dair bilgi verilmeyen onlarca eser bulunmaktadır. Bu nüshalardan ancak kırk dört tanesini dijital kayıtları üzerinden görme imkanımız oldu. Müeyyedzâde'nin fetva mecmûasının İstanbul Müftülüğü meşihat kütüphanesinde üç, Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi'nde ise altı nüshasının bulunmasını, İstanbul Müftülüğü Kütüphanesi nr. 225'te bulunan nüshanın Fetvâ Emîni Mehmed Fıkhî el-Aynî'nin kitaplarından olmasını ve 236 numaralı nüshada, "Şeyhülislâm-ı esbak merhum Üryânizâde Ahmed Esad Efendi'nin nukûd vakfından vakfedenin şartına uygun olarak Fetvâhâne'de mütalaa olunmak üzere satın alınmıştır."[40] kaydının bulunmasını Meşîhat'in mecmûaya verdiği değere bir işaret olarak alabiliriz**.** Daha etraflı çalışmalara muhtaç olunduğu açıksa da şu ana kadar yaptığımız taramalarda mecmûanın, Riyad, Medine, Nablus (Filistin) ve Kahire gibi İslâm şehirleri ile Sofya, Leipzig (Almanya) ve Fransa Milli Kütüphanesi'nde de nüshalarının bulunduğunu görmekteyiz. Güzel bir hizmet olarak bunlardan bir kısmının dijital kayıtları kütüphane web siteleri üzerinden erişime açık bulunmaktadır. Câmiatü'l-Melik Suûd Kütüphanesi'nin web sitesinde yayınlanan nüshanın sonunda; "Bu rağbet gören mecmûa Kahire şehrinde 1097 senesinin Rabîu'l-evvel ayında Abdullah b. Hüseyin eliyle yazıldı ..." ibaresi bulunmaktadır. Bu ibare hem mecmûanın neredeyse yazıldıktan iki asır sonra dahi rağbet gören bir eser olmaya devam ettiğini hem de bu ilginin Osmanlı'nın Arapça konuşulan ilim merkezlerine de sirayet ettiğini göstermektedir.

Müellif nüshasını henüz tespit edemediğimiz mecmûanın görebildiğimiz en eski tarihli nüshası Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa 1050'de kayıtlı olan nüshadır. Müsevvid adının bulunmadığı mecmua 967/(1559/60) senesinde istinsah edilmiştir. Bu nüshaya yakın olarak kütüphanelerde 972[41], 973[42], 984-85[43], 986[44] ve 999[45] tarihli nüshaların bulunduğunu söyleyebiliriz. Tashih görmüş bir nüshadan istinsah edilenler haricinde mukad-

40 24 Rabîulevvel 1224 senesinde satın alınan eser 5 muharrem 1004 senesinde istinsah edilmiştir ve 189 varaktan oluşmaktadır.

41 Adana İl Halk Ktp., nr.001051, müst. Abdullah b. İdris, İst. tarihi: 972/1565, 146 vr.

42 Süleymaniye Ktp., Yeni Camii, nr.677, Müst. İsmet b. Hacı Akkirmani, İst. tarihi: 973, 284 vr.

43 Amasya İl Halk Ktp., nr. 001344, (1577/984/85) 139 vr.; Süleymaniye Ktp., Yeni Camii, nr.662, İst. tarihi: 999, 177 vr.

44 Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 108, Müst. Abdülğaffâr b. Mahmud, İst. tarihi: 986, 172 vr.

45 Kastamonu Yazma Eser Ktp., KHK nr.3555, Müst. Yusuf b. Nebi İbrahim, İst. tarihi: 999 (1590). 181 yk.

dimesi olan tespit ettiğimiz tek nüsha yukarıda zikrettiğimiz Süleymaniye Ktp., Şehit Ali Paşa 1050'de hayıtlı olan nüshadır. Mezkûr eserin mukaddimesinde "Bu meseleleri fetva kitaplarından cem ettim ve ona '*Müeyyedzâde el-fetâvâ*' adını verdim" şeklinde bir ifadeden sonra hatalarının, kusurlarının görülmemesi ricası ve Allah'tan da ismet ve tevfik niyazı bulunmaktadır. Ancak bu mukaddimeden sonra diğer nüshalardan farklı bir şekilde Faslun fî edebi'l-müftî bölümü açılarak, müftünün dikkat etmesi gereken bazı hususlara işaret edildikten sonra İbn-i Kemal'in fukaha tasnifinden alıntılar yapıldığı görülmektedir. Bu kısım mukaddimenin de Müeyyedzâde'ye aidiyetini şüpheli hale getirmektedir. Zira İbn Kemal Müeyyedzâde ile aynı dönemde yaşamasına rağmen aralarındaki ilişki Müeyyedzâde'nin onun hocası ve hayatı boyunca hamiliğini yapması şeklindedir. Ayrıca böyle bir bölüm ulaşabildiğimiz diğer nüshalarda bulunmamakta ve eserin tam nüshaları tahâret bahisleriyle başlamaktadır.

Müeyyedzâde'nin mecmûasının nüshaları arasında dikkatimizi çeken bir diğer husus da mecmûanın h. 1033 senesinde Hâmid b. Mahmûd el-İstanbûlî tarafından tashihinin yapılmış olmasıdır. Müsahhih bu tashihin yapılma sebebini ve tashih serencamını mukaddimede etraflıca açıklamaktadır. Bu açıklamaya göre, imamların vâkıâtından pek çok meseleyi cem etmiş olan bu kitap ulema arasında yaygınlaşınca talebelere ya da ilgili kişilere satmak için çok hızlı yazıldığından bazı nüshalarda meselelerin çoğu terk edilmiş, bazısının da nakillerinde hata yapılmıştır. Musahhih bu hatalara örnek olarak, *Hızânetü'l-fetâvâ*'nın, *Hızânetü'l-ekmel* veya *Hızânetü'l-fıkh* olarak yazılışını ya da tam aksinin kaydedilmesini, *Fusûlü İmâdî* adlı eserin de *Usturûşenî* ya da Nesefî'nin *Fusûl*'ü olarak veya tam tersi şekilde kaydedilmesini, *Ğunyetü'l-fetâvâ* yerine de *Kunyetü'l-fetâvâ* ya da *Münyetü'l-fetâvâ* yazılmasını göstermektedir. Gerçekten de bu eserler menkûl ya da nukûllü mecmûalarda sıklıkla karıştırılmaktadır. Bu duruma aidiyet belirtilmeksizin ortak ismin zikriyle yetinilmesinin sebep olduğunu söyleyebiliriz. Müsahhih bu açıklamalardan sonra tashihi hazırlamanın beş sene sürdüğünü, kaynak kitapları bulurken zorluk yaşadığını belirtirken kitaplarını kullanmasına izin verenlere dua etmekte ve kitaplarını vermek istemeyenlerin bende bu kitap yok demelerinden bahisle serzenişte bulunmaktadır.

***Fetâvâ-yı Müeyyedzâde'*nin Kaynakları ve Kaynak Kullanma Usûlü**

Mecmûanın Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa nr.100 ve Damad İbrahim nr. 718'de bulunan nüshalarının başında eserde kullanılan kaynakların listesi bulunmaktadır. İlk nüshada 113, ikinci nüshada ise altı eser ilavesiyle 119 kaynak kitap bulunmaktadır. Bu kitapların isimleri şu şekildedir:

Ğunyetü'l-fetâvâ, Tatarhân, Vâkıât-ı Hüsâmî, Bezzâziyye, Tetimmetü'l-fetâvâ, Fetâvâ's-suğrâ, Mağrib, Fetâva's-sûfiyye, Ekmelüddin, Nevâzil, Şerhu Mecma', Teshîl, Kâdıhân, Kâfî, Zahîra, Muhtasaru'l-Muhît, Hızânetü'l-fetâvâ, Câmiu'l-fetâvâ, Câmiu's-sağîr, Hulâsa, Fetâva'l-Fenârî, Yenâbî, Sirâc, Fetâva'l-Vecîz, Şerhu'l-Vikâye li-İbni Melek, Cevâhir, Ziyâ'u'l-mu'niyyîn, Fusûlü Usturûşenî, Kudûrî, Şerhu Vikâye li-Sa'dî, Keşfü'l-hakâyık Şerhu Kenz, Sadruşşehîd, Münye, Fusûlü 'İmâdî, Fevâidü Sâhibi'l-Muhît, Câmiû'l-Fusûleyn, 'Umdetü'l-fetâvâ, Şerhu Telhîs, Hızânetü'l-fıkh, Tecdîd, Hidâye, Hâvi'l-kebîr, Mebsûtu Serahsî, Şerhu Camii'l-kebîr, Şerhu Şir'a, Mesâbih, Kitâbü Edebi'l-kâdî li'l-Hassâf, Bedâyi', İmâdî, Hızânetü'l-ekmel, Şerhu Mebsût, Şerhu't-Tahâvî, Kitâbü'l-Lâlî, Nihâye, Münyetü'l-müftî, Nükâye, Nevâdir, Sadru'ş-şerîa, Mesûdî, Mülahhas, Dürer Şerhu Ğurer li-Molla Hüsrev, Nâfî, Şifâ, Ğâyetü'l-beyân, Velvâlicî, Muhîtu's-Serahsî, İhtiyâr, Fetâva'z-Zahriyye, Fetâvâ'l-îzâh li-Ebi'l-Fazl el-Kirmânî, Bidâye, Uyûnü'l-mezâhib, Fetâvâ'l-Firdevsî, Tekmile, Hâniye, Fetâvâ'l-Hûcendi, Ziyâdât, Fetâvâ's-suğrâ, Fusûlü'n-Nesefî, Müntekâ, Mültekat, Şerhu'l-Kudûrî el-müsemmâ bi-Şerhi'l-Vehhâc li'l-Haddâdî, Kenz, Hâvî li'-İmâm el-Merğınânî, Hâşiyetü Sadri'ş-şerîa li-Hüsâmzâde, Câmi'u'l-kebîr, Şerhu Vikâye li-ibni Taberî, Umdetü'l-Münye, Şerhu Nukâye, İnâye, Hayratü'l-fukahâ(?), el-Akta' Şerhu'l-Kudûrî, Şerhu'l-vâcid, Fetâvâ'l-müntehab, Temîmü'd-dehr, Fetâva't-Timurtâşî, Uyûn, Şerhu Vikâye li-Kara Sinan, Kifâye, Menâkıbü'l-fetâvâ li-sâhibi'l-Muhît, Şerhu Kenz li-İbni Miskîn, Şummûnî, Şerhu Şihabeddin li'l-ferâyiz, Câmiu'l-asğar, Talebe(?), Udde, Akbida(?), Muhtasar, Müstahracü'l-Fusûl, Sığâr, Tebyîn, Akdiy(y)e(?), Fetâvâ'l-fazliyye, Fetâvâ'd-dînâriyye, Letâyifü'l-işârât,[46] *Kunye, Ğunye, Zeylaî, Umde, Ravdatü'l-Kudûrî.*

Kahire Kütüphanesine kayıtlı olan nüsha üzerinde yaptığımız çalışmaya göre[47] *Fetâvâ-yı Müeyyedzâde*'nin bu nüshasında yer alan 1787 fetvada en çok başvurulan eserlerin kaynak gösterilme sıklığı şu şekildedir:

Münye	458
Bezzâziyye	229
Kâdıhân	148
Kunye	141
Câmiu'l-fusûleyn	121
Hızâne	96

Ğunye	79
Vecîz	63
Tatarhâniye	58
Hızânetü'l-fetâvâ	46
Hulâsa	46

46 Buraya kadar olan eserler Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa nr.100'deki nüshada yer alan kaynaklardır.

47 Bu nüsha *www.alukah.net* üzerinden online erişimdedir.

Müeyyedzâde mecmûasında her fetva için genelde bir kaynaktan nakilde bulunmakta, kendi görüşlerine ayrıca yer vermemektedir, dolayısıyla mecmûanın dili sadece Arapçadır. Eserde iki ya da üç kaynağa başvurulan fetva sayısı ise oldukça sınırlıdır. Eserlerin orjinallerinde (*Kunye* ve *Câmiu'l-fusûleyn*'de olduğu gibi) rumuz bulunsa dahi aktarım yapılırken bu rumuzların korunmadığı görülmektedir. Sonraki yüzyıllarda fetva mecmûalarında en çok başvurulan eserlerden olan İbn-i Nüceym'in (ö. 970/1562) (*el-Bahru'r-râik Şerhu Kenzi'd-dekâik* adlı eserinin bu mecmûada -henüz yazılmamış olması hasebiyle- kullanılmadığını görmekteyiz. Yine damân bahislerinde çok kullanılan *Dâmânât-ı Fadliyye* de Zenbillizâde Fudayl Çelebi (ö.991/1583) tarafından 984/1576 tarihinde tamamlanacağı için bu eserdeki nakil kaynakları arasında bulunmamaktadır. Onun yerine tazminatlarla ilgili fetvalarda *Fusûleyn*'den 58 defa Münye'den de 280 defa aktarımda bulunulmuştur. *Münye*'ye eserin tamamında başvurulma oranının 458, *Câmiu'l-Fusuleyn*'e ise 121 olduğunu dikkate alırsak Münye'nin en çok başvurulan kaynak olarak görünmesinin biraz da bu konudaki referans eser olmasından kaynaklandığı düşünülebilir. Ancak yukarıdaki tabloya genel olarak baktığımızda Osmanlı dönemi fetva literatüründeki Orta Asya kökenli vâkıât/fetâvâ kitaplarının büyük etkisinin 15-16. yüzyıllarda da bulunduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Fetâvâ-yı Müeyyedzâde'nin Kaynak Olarak Kullanılışı

Müftülere ve kadılara el kitabı olmuş olan mecmûa menkûl bir fetva kitabı olmasına rağmen kendisi de fetvâ ve fıkıh kitaplarında kaynak gösterilen eserler arasına girmiştir. Mesela *Fetâvâ-yı Ali Efendi*'de yirmi yerde, *Fetâvâ-yı Feyziyye*'de üç yerde, *Netîcetü'l-fetâvâ*'da ise dört yerde kaynak olarak başvurulan mecmûaya Mecelle'nin de üç yerde atıf yaptığı görülmektedir.[48] *Fetâvâ-yı Hayriyye*'de en az bir yerde, yine İbn Abidin'in *Hâşiyetü Reddi'l-Muhtâr*'ında da bir kaç yerde Müeyyedzâde'ye başvurulmaktadır. 18. y.y. alimlerinden Kadızade Muhammed Efendi'nin *Bahru'l-Fetâvâ* adlı eserinin de kaynakları arasında Müeyyedzâde bulunmaktadır.[49] Menkûl bir mecmûa olması hasebiyle Müeyyedzâde'ye atıf yapılırken bazen *Müeyyedzâde Mecmûası* şeklinde, bazen de farazâ; *Fetâvâ-yı Müeyyedzâde naklen ani't-Tatarhâniyye* şeklinde atıf yapılmaktadır.

Sonuç yerine: Müeyyedzâde'nin fetva mecmûası yukarıda tafsilatlı bir şekilde açıkladığımız üzere menkûl bir mecmûadır. Kendisinden önce Os-

48 Yıldız, Nacar, "Mir'ât-I Mecelle'de Belirtilen Mecelle Kaynakları", 104.

49 Bünyamin Çalık, "Osmanlı Dönemine Ait Nukullu Fetvalardan "Bahru'l- Fetava", 302.

manlı şeyhülislâmlarından Molla Arap'ın ve Zenbilli Ali Efendi'nin kendi verdikleri fetvalardan oluşan fetva mecmûaları olmakla birlikte kütüphanelerde çok az sayıda nüshaları mevcuttur. Müeyyedzâde'nin mecmûasının ise geniş bir coğrafyada yüzyıllar boyunca kaynak değeri taşıdığını görmekteyiz. Bunda şüphesiz eseri tertip eden şahsın mümtaz özelliklerinin de etkisi bulunmaktadır. Çok yönlü bir âlim ve sanatkâr olan Müeyyedzâde kendinden önceki fetvâ/vâkıât birikimini bilhassa ulema ve kadıların ihtiyaç duyduğu konular üzerinden aktarmış, Osmanlı alim ve şeyhülislâmlarının kendi fetvalarını içeren ya da başkalarının verdiği fetvaları cem/tertip etikleri mecmûaların muteber kabul edilmesinin yolunu açmıştır.

Kaynakça

Makalede Atıf Yapılan Fetâvâ-yı Müeyyedzâde Nüshaları

İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 225, Müst., İbnü'l-Hâc Ahmed Akkirmânî, İst. tarihi: 1053, 194 vr.

İstanbul Müftülüğü Ktp., nr. 236, İst. tarihi: 5 Muharrem 1004, 189 vr.

Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim, nr.718, 144 vr.

Süleymaniye Ktp., Hüsrev Paşa, nr.100, Müst.Ömer b. Ahmed, İst. tarihi:1086, 141 vr.

Süleymaniye Ktp., Yeni Camii, nr.662, İst. tarihi: 999, 177 vr.

Adana İl Halk Ktp., nr.001051, Müst. Abdullah b. İdris, İst. tarihi: 972/1565, 146 vr.

Amasya İl Halk Ktp., nr.001344, (1577/984/85) 139 vr.

Kastamonu Yazma Eser Ktp., KHK nr.3555, Müst. Yusuf b. Nebi İbrahim, İst. tarihi: 999 (1590), 181 vr.

Süleymaniye Ktp., Hafîd Efendi, nr. 108, Müst. Abdülğaffâr b. Mahmud, İst. tarihi: 986, 172 vr.

Süleymaniye Ktp., Yeni Camii, nr.677, Müst. İsmet b. Hacı Akkirmani, İst. tarihi: 973, 284 vr.

www. alukah.net, Müst., Nureddin b. Kasım Çelebi, İst. tarihi:1109, 201 vr.

Diğer Kaynaklar:

Akgündüz, Ahmet, *DİA,* "Ebüssuüd Efendi", X, 365-371.

--- *DİA,* "Dürerü'l-hükkâm", X, 28-29.

Aksoy, Hasan, *DİA,* "Müeyyedzâde Abdurrahman Efendi", XXXI, 485-486.

Anay, Harun, *Celâleddîn Devvânî, Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi,* Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1994.

Bünyamin Çalık, *Atatük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Osmanlı Dönemine Ait Nukullu Fetvalardan "Bahru'l- Fetava", Sayı: 39, Erzurum 2013, 293-306.

Çavuşoğlu, Mehmet, DİA, Basîrî, V, 105-106.

Erünsal, İsmail E, *DİA,* “Tâcîzâde Câfer Çelebi” XXXIX, 353-356.

Fani, Eyyüp Sabri, *DİA*, “Hakim Şah el-Kazvînî”, yıl: 1997, cilt: 15, sayfa: 194-195, s.194.)

Fazlıoğlu, İhsan, *DİA,* “Hendese”, XVII, 199-208.

Feridun Bey, *Mecmûa-i Münşeât-ı Selâtîn Feridun Bey*, I, y.y., h.1264.

Has, Şükrü Selim, *DİA,* “ Mülteka’l-ebhur”, XXXI, 549-552.

--- *DİA,* “Halebi”, XV, 231-232.

İpşirli, Mehmet, *DİA,* “Kazasker”, XXV, 140-143.

Karataş, Hasan, *The City as a Historical Actor: The Urbanization and Ottomanization of the Halvetiye Sufi Order by the City of Amasya in the Fifteenth and Sixteenth Centuries*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, UC Berkeley Electronic Theses and Dissertations, 2011.

Kaya, Bayram Ali, *DİA,* “Necâti Bey”, XXXII, 477-478.

Kılıç, Filiz, Aşık Paşa Divanı, http://ekitap.kulturturizm.gov.tr

Küçükdağ, Yusuf , *DİA,* “Zenbilli Ali Efendi”, XXXXIV, 247-249.

Özmen, Muhammed, Kızıl Molla Abdurrahman b. Ali el-Amâsî(ö. 983/1575)’nin İbn Kemal’in Hidâye Şerhi Üzerine (Mesh ale’l-Huffeyn Meselesi Bağlamında) İtirazları, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Pfeiffer, Judith, *The Heritage of Arabo İslamic Learning*, “Teaching the Learned: Jalâl al-Dîn al-Devvâni’s Ijâza to Mu’ayyadzâde ‘Abd al-Rahmân Efendii and Circulation of Knowledge between Fârs and the Ottoman Empire at the Turn of the Sixteenth Century”, Brill, Leiden/Boston, 2015, Yayın Tarihi 2016.

Serin, Muhittin, *DİA,* “Hamdullah Efendi, Şeyh” XV, 449-452.

Taşköprîzâde, *eş-Şekâiku’n-Numâniyye fî Ulemâi’d-Devleti’l-Osmâniyye*, Dersaadet Yayınevi, İstanbul.

Tuzcu, Ali, *Seyahatnâmelerde Amasya Georges Perrot, Bir Zamanlar İslâm Dünyasının Bilim Ve Kültür Merkezi, Üniversiteler Şehri; Anadolu’nun Oksford’u Amasya* s.225-226. Amasya Belediyesi Kültür Yayınları, Birinci Baskı: 2007.

Vildan S., Coşkun, *DİA,* “Zâtî”, XXXXIV, 150-151.

Yavuz, Salih Sabri, *DİA,* “Kestelî”, XXV, 314.

Yıldırar, Mehmet Nuri, *Amasyalı Dîvân Şairleri,* Gazi Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2002.

Yıldırım, Nuran, *DİA,* “Sabuncuoğlu Şerefeddin” XXXV, 358-359.

Yıldız, Kemal; Nacar, Tayyip, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi,* “ Mir’ât-ı Mecelle’de Belirtilen Mecelle Kaynakları”, Sayı: 20, Ekim 2012, 87-105.